普通高中课程标准实验教科书

语文

选修

中国文化经典研读

教师教学用书

人民教育出版社 课程教材研究所
中学语文课程教材研究开发中心 编著
北京大学中文系 语文教育研究所

人民教育出版社

图书在版编目（CIP）数据

普通高中课程标准实验教科书语文 （选修）中国文化经典研读教师教学用书 / 人民教育出版社课程教材研究所，中学语文课程教材研究开发中心，北京大学中文系语文教育研究所编著. —北京：人民教育出版社，2007. 1（2019. 8 重印）

ISBN 978-7-107-20278-0

Ⅰ. ①普… Ⅱ. ①人… ②中… ③北… Ⅲ. ①中学语文课—高中—教学参考资料 Ⅳ. ①G633.303

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 026469 号

普通高中课程标准实验教科书 语文 选修 中国文化经典研读 教师教学用书

出版发行 人民教育出版社
（北京市海淀区中关村南大街 17 号院 1 号楼 邮编：100081）
网 址 http://www.pep.com.cn
经 销 全国新华书店
印 刷 山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司
版 次 2007 年 1 月第 1 版
印 次 2019 年 7 月第 22 次印刷
开 本 890 毫米 × 1240 毫米 1/16
印 张 13.5
字 数 343 千字
定 价 36.20 元

版权所有 · 未经许可不得采用任何方式擅自复制或使用本产品任何部分 · 违者必究
如发现内容质量问题、印装质量问题，请与本社联系。电话：400-810-5788

前言

这套《教师教学用书》是与《普通高中课程标准实验教科书　语文（选修）》相配套的，目的是为了帮助教师掌握和使用教科书，全面提高学生的语文素养。这一册是与《中国文化经典研读》配套使用的，供任课教师在教学中参考。

中华民族在东亚大陆相对独立的地理环境中，经过数千年的文明演进，创造了光辉灿烂的古代文化。中国文化中的一些精华要素，如民本思想、务实精神、贵和意识、中庸之道、直觉思维等，作为中华民族健康而有活力的文化因子，不但成就了中国封建时代的繁荣，而且至今仍具有强大的生命力，对现代社会的伦理生活、经济生活有着很大影响。《中国文化经典研读》作为新课标高中语文选修课之一，目的是让学生通过研读课文，对中国文化典籍有一个大体的了解，对中国文化的发展历程、主要特点和精神实质有一个宏观的把握，对中国文化的历史地位和现实意义有一个初步的认识。学习这门选修课，我们可以体会到儒家的博雅与仁爱，道家的任真与旷达，史家的凝重和严谨，禅理的机趣与幽深，政治家经世济民的策略，改革家务实求新的观念，以及学问家对理性的追求。本册《教师教学用书》以落实教科书的设计理念为原则，以研读理解课文为核心，以解答练习为辅助，并给予适当的教学设计提示，附以丰富详实的教学参考资料，希望给教师的教学提供一个可资借鉴的底本。

本册《教师教学用书》依照教科书的单元次序编排，每个单元的内容包括：单元说明、课文研读、教学设想、关于练习、有关资料几个部分。

“单元说明”包括教学目标和单元介绍两项。教学目标是就本单元教学预期达到的目标提出建议，有宏观的，也有具体的；有内容理解方面的，也有语文素养方面的。单元介绍则是就本单元的专题领域及思想价值作概略的说明，并适当从教学组织上提出建议。鉴于各单元内容难易深浅不同，单元介绍也有详有略。

“课文研读”是教学参考的主体，包括文化背景、内容理解、问题研讨等内容。文化背景是就本单元所选“经典原文”和“相关读物”所涉及的社会、文化、学术背景作简略介绍，使学生在宏观的文化视野中加深对课文的理解。内容理解是课文研读的核心部分，以分析讲解为主，目的是帮助学生切实把握课文的思想内涵和文化价值，兼及篇章结构、写作方法和语言运用等，并注意从与当代文化对比沟通方面加以阐述。问题研讨（仅限于“经典原文”）是就课文的重点难点问题展开讨论，希望以探讨问题的方式深化对课文内容的理解，活跃学生的思维，培养学生的学术探究意识。

“教学设想”是就教学过程、教学组织方面提出建议，提示教师根据单元专题的特点，抓住课文的重点难点，以切实有效的方法组织教学。

“关于练习”是对课文的“思考·讨论·练习”所作的解答，为学生解题提供一个基本的参考答案。有的练习难度较大，或开放度较高，则提示一些解题思路或指导。

“有关资料”包括扩展阅读、参考译文、论析文章等几个方面的内容。扩展阅读是选取本单元课文（一般限于“经典原文”）未节录部分，或该书该作者的其他文章（多为节选）作扩展阅读，加以简注，并适当作内容提示，希望收到与课文学习相辅相成、相得益彰的效果。参考译文是对课文的白话翻译，以直译为主，希望藉此贯通文意，并让学生体会文言与现代汉语在词汇、表达方面的联系与差别。论析文章是选取几篇背景介绍或解析课文（以“经典原文”为主）的文章，为教师教学提供更为丰富的材料。这些文章有总体论述的，有具体解析的，教师可根据教学需要撷取选用。

增加选修课的比例和分量，是普通高中课程标准教材改革的重要特点。《中国文化经典研读》这一课程，其所涉及的中国文化知识广博深厚，在学习过程中会有很大难度。我们在编写这本《教师教学用书》时，阅读参考了大量相关的中国文化著作以及有关研究论著，力求做到解读恰适合理，建议切实可行。恳切希望老师们多提宝贵意见，把在教学实践中遇到的困难、疑问，以及在教学中形成的不同见解观点反馈给我们，以便我们改进工作，使这本书更臻完美。

参加本册《教师教学用书》工作的有，主编：李世中；编者：李世中、贺敏、朱于国、胡兰江、刘丰、徐慧琳、易晓、张一玮；责任编辑：朱于国；审稿：李世中、熊江平。

人民教育出版社中学语文室

2007 年 1 月

目 录

第一单元　入门四问 …… (1)

第二单元　儒道互补 …… (11)

第三单元　春秋笔法 …… (46)

第四单元　修齐治平 …… (65)

第五单元　佛理禅趣 …… (86)

第六单元　家国天下 …… (103)

第七单元　读书明理 …… (127)

第八单元　科学之光 …… (149)

第九单元　经世致用 …… (171)

第十单元　人文心声 …… (187)

第一单元

Di Yi Dan Yuan

入门四问

教学目标

1. 了解中国古代文化典籍的概况，掌握四部分类法，回顾并梳理自己了解的中国古代文化著作。
2. 了解中国传统文化的发展历程及其现代意义，学会以现代眼光观照古代文化经典。
3. 了解本书的结构、编排思路与学习方法。

单元介绍

本单元是全书的绪论部分。设计了四个问题：一是中国古代文化典籍的概况，二是中国传统文化典籍在各个历史阶段的产生与传播状况，三是中国文化典籍的现代意义，四是本书的结构与编排思路以及学习本书的方法。

中国古代文化典籍汗牛充栋，内容丰富，要在限定篇幅之内系统展示中国古代文化典籍的全貌，必须借助目录学的成果。所以教材在处理第一个问题时，运用了经、史、子、集的四部分类法，对中国古代的文化经典做了宏观的梳理。这实际上也体现了古人治学一个很重要的入门途径：从目录入手。清代学者王鸣盛说："目录之学，学中第一要紧事。必从此问途，方能得其门而入。"又说："凡读书最切要者，目录之学。目录明，方可读书；不明，终是乱读。"（《十七史商榷》）现代著名史学家陈垣也说："目录学就好像一个账本，打开账本，前人留给我们的历史著作概况，可以了然。古人都有什么研究成果，要先摸摸底，到深入钻研时才能有门径，找自己所需要的资料，也就可以较容易地找到了。"（《谈谈我的一些读书经验》）

第二个问题讲的是"中国文化经典在各个历史阶段的产生与传播有什么特点"。如果说第一部分是横向分类，那么这一部分则是纵向展开，按历史发展的顺序所做的梳理。实际上这也体现了古人"治学要先治史"的观点。

对这一部分的内容及其与教材的对应情况，我们可以用图表的形式作一总结。

时期	文化背景	文化经典代表作品	对应单元	专题
春秋战国	中国历史上一个重大的变革时代。西周以来建立的礼乐制度开始瓦解，群雄争霸，征战频繁。在这样一个动荡的时代，大批人才脱颖而出，各种主张和学说也如雨后春笋般出现，形成了所谓"百家争鸣"的局面。	《老子》《论语》《孟子》《庄子》《墨子》《韩非子》《荀子》等	第二单元 儒道互补	哲学一
春秋战国至两汉	在先秦大变动的社会条件下，产生了中国最早的一批历史著作，奠定了中国史学的基本精神。在两汉大一统的政治局面下，出现了具有宏大规模和皇朝史格局的纪传体通史。	《尚书》《春秋》《左传》《史记》《汉书》等	第三单元 春秋笔法	史学

续表

时期	文化背景	文化经典代表作品	对应单元	专题
西汉	中国古代重视礼法，礼书在历史典籍中具有重要地位。	《礼记》	第四单元 修齐治平	哲学二
两汉至隋唐	佛教传入中国，并且开始了它的中国化进程。	《百喻经》《坛经》	第五单元 佛理禅趣	哲学与宗教
唐代至清代	与历史著作的发达相关，史学的研究也出现了一批重要的著作，它们不仅总结了中国古代的史学传统，对研究其他相关学术，也有启发意义。	《史通》《文史通义》	第三单元 春秋笔法	史学
唐代	唐代社会空前繁荣，而唐太宗李世民在位的贞观时期又是历史上著名的“盛世”，号称“贞观之治”。	《贞观政要》	第六单元 家国天下	政治学
宋代	宋代是中国古代社会的一个转型期，从文化上看，中唐以后禅宗的盛行、古文运动的开展和理学的兴起，形成了文化的新动向。	《朱子语类》	第七单元 读书明理	哲学三
明代	随着商品经济的发展，孕育出中国的早期启蒙思潮。	《焚书》		
先秦至明代	中国的科学技术自成体系，出现了一批杰出的科学家，也产生了一些伟大的科技类著作。明代科学家总结了前人的成果，写出了一批集大成的科技著作。	《水经注》《齐民要术》《九章算术》《伤寒论》《营造法式》《农政全书》《本草纲目》《徐霞客游记》《天工开物》	第八单元 科技之光	科技
明清之际	明清易代，社会剧变，促使了早期启蒙思潮向纵深发展，一是出现对封建专制体制的批判和反思，一是提倡“经世致用”成为学界思潮。	《明夷待访录》	第六单元 家国天下	政治学
		《日知录》《文史通义》	第九单元 经世致用	学术思想
近代	近代是中国社会的又一个转型期。在文化领域，比较突出的现象是西方理论的引进，如何将西方理论与中国传统的学术思想结合起来，成为学术研究的重点。	《人间词话》《〈红楼梦〉评论》《摩罗诗力说》《人境庐诗草》	第十单元 人文心声	文学思想

从上面的表格可以看出，本册教材是根据历史发展的顺序按照专题进行编排的，教学时要把握这个特点。

第三个问题是“中国文化经典在现代文化建设中有什么意义”。这个问题我们也用表格的形式进行总结。教师也可以在讲授完本书之后，引导学生针对本书所选著作的思想精华，思考其现代意义，并用此表格的形式进行填空。

要点	相关论述	现代意义
现实性	“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为?”“天下兴亡，匹夫有责。”	积极入世，求真务实，是中国文化经典的底蕴，也是中国文化经典至今仍具有启发性的重要原因。
民本思想	“民为贵，社稷次之，君为轻。”“天下为主，君为客。”	可给我们今天的国家治理提供借鉴，有助于我们理解“情为民所系、权为民所用，利为民所谋”的治国思想。
包容性	“礼之用，和为贵。”“和也者，天下之达道也。”“和而不同。”“天下一致而百虑，同归而殊途。”	这个“和”包括和谐、和善、合作等多方面的意义。古人认为，只有和衷共济、同心同德，才能推动社会的前进。这样的思想与当今世界文化多元开放趋势也是一致的。中国文化经典中对“和”的提倡，可以成为促进全球化背景下不同文明和谐共存局面形成的思想资源。
对自然的亲和态度	“斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”	中国古代一向重视人与自然和谐相处，认为人是大自然和谐整体的一部分。所以，中国古代思想家很早就认识到自然资源的有限性和人类需求的无限性之间的矛盾，主张合理地利用自然资源。这可以为解决世界性的环境问题提供理论源泉。
其他	……	对道德的倡导；对科学规律的尊重；对艺术审美的探究等。

第四个问题是“怎样学习本书”。在这一部分中，介绍了教材的编辑思路、结构框架，以及学习本书的一些方法。建议由学生自行阅读、体会。

总之，本单元是一个中国文化经典的绪论课，建议以学生自读为主，教师根据学生的情况随机组织讨论，以深化认识。

关于练习

一、请把以前学习过的中国文化经典作品做一个梳理，并参照“经”“史”“子”“集”的分类法，列出一份书目。

设计这道题一方面是为了引导学生对以前学习过的文化经典著作做一个回顾，以便于在学习本书时能联系起来，达到融会贯通；另一方面也是为了让学生通过实践了解古代的四部分类法。

参考答案略。

二、在遇到中国古代文史方面的问题时，你经常使用的工具书有哪些？请与同学们交流使用的方法与体会。

熟练使用工具书，解决阅读古代文化典籍过程中的难题，是一个很重要的方法。此题的设计在于引导学生了解一些常用的文史工具书，养成查阅工具书、自主解决问题的习惯。常用的文史工具书在“知识链接”中列了一些，可以参考。

参考答案略。

三、请结合以前所学过的中国文化经典，谈谈你对传统文化现代意义的认识。比如，儒家强调“孝”，有人说孝敬父母是中华民族的传统美德，应当继承发扬；也有人说，“孝”要求的是无条件、无

原则的顺从，不值得提倡。你是如何看的呢？

这个单元从总体上对中国文化典籍的概貌、中国传统文化的特点作了说明，学生在此之前也有了一些初步的认知。应该引导学生通过讨论，畅谈对传统文化现代意义的认识，为本书的学习奠定良好的基础。同时，在学习传统文化的同时，能够时刻思考它的现代意义，为我所用，这是学生学习这门课的一个重要方法。讨论的话题可以是关于“孝道”的，也可以自行选择。建议在本书学习完成时再进行一次讨论，并比较前后两次讨论学生的观点有无不同，有什么新的收获。

参考答案略。

有关资料

一、论中国文化的基本精神（张岱年）

中国文化即是中华民族的文化。

中华民族是由许多的民族（或称为种族）共同构成的一个整体。在长期的发展过程中，中国各族的文化相互融合，共同构成了丰富灿烂的中华民族文化。

从历史来看，不能不承认，汉族文化在中华民族文化的发展过程中居于主导的地位。汉族文化曾经对各兄弟民族的文化产生深刻的影响，但也吸取过各兄弟民族的文化成就。汉族和各兄弟民族，彼此之间有一个长期的文化融合的过程。

从世界范围来看，中国文化是一个独立发展的体系，有一个连续不断的发展过程。在这发展过程中，虽经常吸收外来文化的长处，但始终保持着自己的独立性，因而成为世界上一个独特的文化类型，影响及于国外，对于世界文化作出过巨大的贡献。

中国文化在几千年中，巍然独立，存在于世界东方，除了有一定的物质基础（物质生产的原因）之外，还有其一定的思想基础。这种思想基础，可以叫做中国文化的基本精神。

近代以来，由于中国受帝国主义的欺凌，由于反动统治者的腐败无能，由于中国沦为半殖民地，人们特别注意考察中国旧有的思想意识中的消极衰朽的方面，注意考察旧有思想意识中的陈腐萎靡的病态。这当然是必要的。对于这些缺点、病态，必须有清醒的认识，坚决地加以改革。但是，如果中国文化仅仅是一些缺点、病态的堆积，那么，中华民族就只有衰亡之一途了。过去，一些帝国主义正是以此对中国进行恶毒的攻击。我们在严正地予以反驳的同时，应当注意考察传统文化中所包含的积极的健康的要素，深切地认识到中国传统文化中具有指导作用的推动历史前进的精神力量。

中国文化有五千年的历史，新中国成立以后，文化又获得了新生，进入了中华民族文化发展的新阶段。中国文化能够历久不衰，虽衰而复盛的情况，证明了中国文化中一定有不少积极的具有生命力的精粹内容。

中国文化的基本精神是什么呢？指导中国文化不断前进的基本思想是什么呢？这里试举出四点：（1）刚健有为；（2）和与中；（3）崇德利用；（4）天人协调。我认为这些就是中国传统文化的基本精神之所在。略说如下。

（一）刚健有为

《周易大传》提出“刚健”的学说，《彖传》说：“需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。”又云：“大有，其德刚健而文明，应乎天而时行。”又云：“大畜，刚健笃实辉光，日新其德。”这

些都是赞扬“刚健”的品德。《说卦》云：“乾，健也；坤，顺也。”健是阳气的本性，顺是阴气的本性。在二者之中，阳健居于主导的地位。《象传》说：“天行健，君子以自强不息。”天体运行，永无已时，故称为健。健含有主动性、能动性以及刚强不屈之义。君子法天，故应自强不息。《周易大传》强调“刚健”，主张“自强不息”，这是有深刻意义的精粹思想。

从汉代到清代，两千年之中，《周易大传》被认为是孔子的著作，它是以孔子手著的名义产生影响的。所以，“自强不息”的思想在历史上曾对很多知识分子起过激励的作用。事实上，《周易大传》并非孔子所著，“刚健”之说应是战国时代儒家中讲《易》的学者提出来的。“刚健”虽不是孔子提出的，但孔子确实比较重视“刚”。《论语》记载：“子曰：‘吾未见刚者。’或对曰：‘申枨。’子曰：‘枨也欲，焉得刚？’”（《公冶长》）郑玄注云：“刚谓强志不屈挠。”《论语》又载孔子云：“刚毅木讷近仁。”（《子路》）可见孔子肯定“刚”是有价值的品德。《周易大传》的刚健之说实渊源于孔子。

孟子鄙视“以顺为正”，提出“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的生活准则。《孟子》记载：“景春曰：‘公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。’孟子曰：‘是焉得为大丈夫乎？子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之。往送之门，戒之曰：“往之汝家，必敬必戒，无违夫子！”以顺为正者，妾妇之道也。居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。’”（《滕文公下》）大丈夫应有独立的人格，遵守一定的准则，不屈服于外在的压力。孟子这种见解与《周易大传》的刚健思想有一致之处。孔子重“刚”，老子则贵“柔”，两说相反，都有深远的影响。老子提出“无为”说，孔子也尝赞美无为的政治，但孔子认为在日常生活中应该有为，他说：“饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博弈者乎？为之，犹贤乎已。”（《阳货》）孔子自称“为之不厌，诲人不倦”（《述而》），“发愤忘食，乐以忘忧”。（同上）他坚决主张有所作为，表现了“自强不息”的精神。

宋代周敦颐受道家影响，提出“主静”之说，在宋、明时代，影响很大。到明、清之际，王夫之重新肯定了《周易大传》的刚健学说。王夫之说：“圣人尽人道而合天德。合天德者，健以存生之理；尽人道者，动以顺生之几。”（《周易外传·无妄》）又说：“惟君子积刚以固其德，而不懈于动。”（《周易内传·大壮》）王夫之有力地宣扬了“健”与“动”的学说。

《周易大传》关于“刚健”和“自强不息”的思想，在历史上起了一定的推动中国文化向前发展的积极作用。而道家和部分宋儒的“柔静”学说，则是“刚健”思想的一种补充，两者相互对峙，相互引发，构成了中国传统文化的独特面貌。

（二）和与中

西周末年至春秋时期，有所谓“和同”之辨。“同”是简单的同一，“和”是众多不同事物之间的谐和。《国语·郑语》记载西周末年史伯的言论说：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。……于是乎先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工，而讲以多物。”史伯区别“和”与“同”，“以他平他谓之和”，意谓聚集不同的事物而得其平衡，叫做和，这样就能产生新事物，所以说“和实生物”；“以同裨同”，即把相同的事物加起来，那是不能产生新事物的。《左传》昭公二十年记载晏子论和同的区别说：“和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼、肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君、臣亦然。君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可；君所谓否而有可焉，臣献其可以去其否，是以政平而不干。……若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。”这所谓和，也是聚集不同的事物而得其平衡。君、臣之间，臣能提出不同的意见，君能容纳不同的意见，然后可称为和。史伯、晏子关于和同

的思想，一是要求多样，二是要求平衡。这是一种促进文化发展的思想。

孔子也区别了和与同，他说："君子和而不同，小人同而不和。"（《论语·子路》）看来孔子是同意晏子关于和同区别的言论的。孔子对于和、同之辨未多讲，而提出了"中庸"的观念。后来孔子之孙子思作《中庸篇》，对中庸观念作了进一步的发挥。于是中庸观念在中国文化史上产生了巨大而深远的影响。由于后来的思想家对中庸有不同的理解，因而中庸观念在中国文化史上的影响也不是单纯的。

孔子说："中庸之为德也，其至矣乎！民鲜能久矣。"（《论语·雍也》）对于中庸的含义未加说明。《中庸篇》云："君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。"又云："舜其大知也与，……执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！"这里以"时中""用中"来解说中庸，时中即随时处中，依条件的不同随时选取适当的标准，用中即不陷于某一极端，随情况的不同而采取确当的方法。

从汉至宋，经学家对于中庸有不同解释。郑玄诠释《中庸篇》的题义云："名曰中庸者，以其记中和之为用也。庸，用也。"（《礼记正义》引《郑目录》）这是认为中庸指中的运用。程颐诠释中庸云："不偏之谓中，不易之谓庸。"（朱熹《中庸章句》引）这是把中庸看成固定的原则。郑玄的解释是比较符合原意的。

中庸思想的主要含义是：在事物的发展过程中，对于实现一定的目的来说，有一个一定的标准，达到这个标准就可以实现这个目的，否则就不可能实现这个目的。没有达到这个标准叫做不及，超过了这个标准叫做过。如果超过了这个标准，就不可能实现原来的目的，而会转变到原来目的的反面。所谓"中庸之为德"就是经常遵守一定的标准，既不过，亦不是不及，这是中庸的品德。有些事情，确有一个适当的标准，例如饮食卫生一类的事情，确有一个适度的问题，这个度在过与不及之间。但是社会的变革，在一定条件下，需要打破原来的标准，这样才能取得更大的发展；如果固守原来的标准，就会陷于停滞不前了。中庸思想在中国文化史上有两方面的作用：第一，保证了民族文化发展的稳定性，反对过度的破坏活动，使文化发展不致中断；第二，对于根本性的变革又起了一定的阻碍作用。

（三）崇德利用

春秋时代有"三事"之说。《左传》文公七年记载晋国贵族郤缺的言论说："正德、利用、厚生，谓之三事。"正德，端正品德；利用，便利器用（用指工具器物之类）；厚生，丰富生活。正德是提高精神生活，利用、厚生是提高物质生活。《左传》成公十六年记载楚国申叔时之言云："民生厚而德正，用利而事节。"又襄公二十八年记齐国晏婴之言云："夫民，生厚而用利，于是乎正德以幅之。"生活丰厚，器用便利，然后端正德行加以节制。幅是节制之义。晋、楚、齐三国的贵族都谈到正德、利用、厚生，可见这是当时比较流行的思想。"三事"之说兼重物质生活和精神生活，是比较全面的观点。

《周易大传》中讲到"崇德"与"利用"的关系问题，《系辞下传》说："精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也，穷神知化，德之盛也。"（朱熹《本义》解释说："精研其义，至于入神，……然乃所以为出而致用之本；利其施用，无适不安，……然乃所以为入而崇德之资。……至于穷神知化，乃德盛仁熟而自致耳。"）义指事物的规律，神指微妙的变化。精研事物的规律，以至于理解深微的变化，是为了实用；便利实际运用，是为了提高道德；而道德提高了，就更能对微妙的变化有更深入的理解了。《周易大传》既重"崇德"，又重"利用"，也是比较全面的观点。

春秋时代的"三事"之说，兼重精神生活与物质生活，是比较全面的正确观点。儒家特重"正德""崇德"，而对"利用""厚生"的问题则研究得不多。道家反对"利用"，也不赞成"厚生"，这对文化的发展产生了一定的消极影响。但历代都有一些自然科学家，对"利用厚生"的实际问题进行过切实的

研究，从而促进了文化的发展。

“正德、利用、厚生”，“崇德、利用”的思想，虽然秦、汉以后在理论上没有得到进一步的发挥，但确实是中国文化史上一个重要的指导思想。

（四）天人协调

天、人关系问题，亦即人与自然的关系问题，是中国传统哲学的一个根本问题，也是文化方向的基本问题。在中国古代哲学中，关于人与自然的关系，有三种学说。庄子主张因任自然：“不以人助天”（《庄子·大宗师》），“无以人灭天”（同上书《秋水》）。荀子主张改造自然：“大天而思之，孰与物畜而制之？从天而颂之，孰与制天命而用之？”（《荀子·天论》）而最重要的是《周易大传》的“辅相天地”的学说。《象传》说：“天地交泰，后以裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”所谓裁成、辅相，亦即加以调整辅助。《系辞上传》说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”范围亦即裁成之义，曲成亦即辅相之义。《文言》说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。”此所谓先天，即引导自然；此所谓后天，即随顺自然。在自然变化未萌之先加以引导，在自然变化既成之后注意适应，做到天不违人，人亦不违天，即天、人相互协调。这是中国古代哲学的最高理想，亦即中国传统文化的基本道路。《周易大传》在历史上是以孔子手著的名义产生影响的，所以这种天人协调的思想在中国文化史上居于主导地位。

王夫之提出“相天”之说，他说：“语相天之大业，则必举而归之于圣人。……人弗敢以圣自尸，抑岂同禽、鱼之化哉？……故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。”（《续春秋左氏传博议》）传统的观点以为“相天”是圣人的大业，普通人虽非圣人，但也与禽、鱼等动物有所不同。增加自然所没有的，改变自然所已有的，这是人的作用。王夫之的“相天”之说，是对古代“裁成、辅相”天地的思想的发挥。

人与自然的关系问题，直至今日，仍然是必须认真对待的问题。近代西方强调克服自己，战胜自然，确实取得了重大的成就。但是，如果不注意生态平衡，也会受到自然的惩罚。改造自然是必要的，而破坏自然则必自食苦果。中国传统的天人协调的观点，确实有重要的理论价值。

中华民族自古以来，还有一个维护民族独立，为“报国”而献身的优良传统。孔子称赞管仲，“微管仲，吾其被发左衽矣”。从此以后，维护民族的尊严，保卫民族文化，便成为一个根深蒂固的信念。在历史上，汉族和少数民族有一个相互竞争、相互融合的过程，经历了曲折的道路。在各族中，都有许多为国家为本族而献身的志士仁人，表现了复杂的情况。例如宋、元之际，文天祥宁死不屈，发扬了民族的正气，起了激励人心的巨大作用。许衡把南宋的学术传播到北方，也对于中国文化的发展有重要意义。这都是不能用简单化的办法随意抹煞的。

中华民族还有一个善于吸收外来文化成就藉以提高自己的理论水平的优良传统。佛教的输入和流传，表明了中国人民对待外来文化的态度。佛教在中国流传之后，一部分中国佛教徒把佛教教义中国化了，做出了自己的理论贡献；而儒家学者在批判佛教的过程中，充实了传统儒学的思想，提高了理论思维的水平，使中国的固有学术放出新的光彩。中华民族善于吸收外来文化，又保持了自己的文化的独立性，从而对世界文化做出了独特的贡献。

五四运动展开了对传统文化的批判，这对于除旧布新，起了巨大的推动作用。新中国的成立，使中国历史进入社会主义的新时代，不但要批判封建文化，也要批判资产阶级的文化，我们的任务是建设社会主义的新文化。社会主义文化不是凭空产生的，我们必须尊重历史，对过去各时代的文化，批判地加

以总结，这样才有利于社会主义新文化的发展。中国的社会主义文化一定要有中国的特点。清理传统文化的复杂内容，区别其中的精华和糟粕，肃清一切陈腐、庸俗思想的流毒，充分认识在历史上起过积极作用的文化遗产，并加以改造提高，这是我们今天的一项重要任务。

（选自《张岱年学术文化随笔》，中国青年出版社 1996 年版）

二、我的读书经验（冯友兰）

我今年 87 岁了，从 7 岁上学起就读书，一直读了 80 年，其间基本上没有间断，不能说对于读书没有一点经验。我所读的书，大概都是文、史、哲方面的，特别是哲。我的经验总结起来有四点：（1）精其选，（2）解其言，（3）知其意，（4）明其理。

先说第一点。古今中外，积累起来的书真是多极了，真是浩如烟海，但是，书虽多，有永久价值的还是少数。可以把书分为三类：第一类是要精读的，第二类是可以泛读的，第三类是仅供翻阅的。所谓精读，是说要认真地读，扎扎实实地一个字一个字地读。所谓泛读，是说可以粗枝大叶地读，只要知道它大概说的是什么就行了。所谓翻阅，是说不要一个字一个字地读，不要一句话一句话地读，也不要一页一页地读。就像看报纸一样，随手一翻，看看大字标题，觉得有兴趣的地方就大略看看，没有兴趣的地方就随手翻过。听说在中国初有报纸的时候，有些人捧着报纸，就像念五经四书一样，一字一字地高声朗诵。照这个办法，一天的报纸，念一天也念不完。大多数的书，其实就像报纸上的新闻一样，有些可能轰动一时，但是昙花一现，不久就过去了。所以，书虽多，真正值得精读的并不多。下面所说的就指值得精读的书而言。

怎样知道哪些书是值得精读的呢？对于这个问题不必发愁。自古以来，已经有一位最公正的评选家，有许多推荐者向它推荐好书。这个选家就是时间，这些推荐者就是群众。历来的群众，把他们认为有价值的书，推荐给时间。时间照着他们的推荐，对于那些没有永久价值的书都刷下去了，把那些有永久价值的书流传下来。从古以来流传下来的书，都是经过历来群众的推荐，经过时间的选择的。我们看见古代流传下来的书，大部分都是有价值的，我们心里觉得奇怪，怎么古人写的东西都是有价值的。其实这没有什么奇怪的，他们所作的东西，也有许多没有价值的，不过这些没有价值的东西，没有为历代群众所推荐，在时间的考验上，落了选，被刷下去了。现在我们所称为“经典著作”或“古典著作”的书都是经过时间考验，流传下来的。这一类的书都是应该精读的书。当然随着时间的推移和历史的发展，这些书之中还要有些被刷下去。不过直到现在为止，它们都是榜上有名的，我们只能看现在的榜。

我们心里先有了这个数，就可随着自己的专业选定一些需要精读的书。这就是要一本一本地读，所以在一个时间内只能读一本书，一本书读完了才能读第二本。在读的时候，先要解其言。这就是说，首先要懂得它的文字；它的文字就是它的语言。语言有中外之分，也有古今之别。就汉语笼统地说，有现代汉语，有古代汉语，古代汉语又称为古文。详细地说，古文之中又有时代的不同，有先秦的古文，有两汉的古文，有魏晋的古文，有唐宋的古文。中国汉族的古书，都是用这些不同的古文写的。这些古文，都是用一般汉字写的，但是仅只认识汉字还不行。我们看不懂古人用古文写的书，古人也不会看懂我们现在的《人民日报》。这叫语言文字关。攻不破这道关，就看不见这道关里边是什么情况，不知道关里边是些什么东西，只好在关外指手划脚，那是不行的。我所说的解其言，就是要攻破这一道语言文字关。当然要攻这道关的时候，要先做许多准备，用许多工具，如字典和词典等工具书之类。这是当然的事，这里就不多谈了。

中国有句老话说是“书不尽言，言不尽意”，意思是说，一部书上所写的总要比写那部书的人的话少，他所说的话总比他的意思少。一部书上所写的总要简单一些，不能像他所要说的话那样啰嗦。这个

缺点倒有办法可以克服。只要他不怕啰嗦就可以了。好在笔墨纸张都很便宜，文章写得啰嗦一点，无非是多费一点笔墨纸张，那也不是了不起的事。可是言不尽意那种困难，就没有法子克服了。因为语言总离不了概念，概念对于具体事物来说，总不会完全合适，不过是一个大概轮廓而已。比如一个人说，他牙痛。牙是一个概念，痛是一个概念，牙痛又是一个概念。其实他不仅止于牙痛而已。那个痛，有一种特别的痛法，有一定的大小范围，有一定的程度。这都是很复杂的情况，不是仅仅牙痛两个字所能说清楚的，无论怎样啰嗦他也说不出来的，言不尽意的困难就在于此。所以在读书的时候，即使书中的字都认得了，话全懂了，还未必能知道作书的人的意思。从前人说，读书要注意字里行间，又说读诗要得其“弦外音，味外味”。这都是说要在文字以外体会它的精神实质。这就是知其意。司马迁说过：“好学深思之士，心知其意。”意是离不开语言文字的，但有些是语言文字所不能完全表达出来的。如果仅只局限于语言文字，死抓住语言文字不放，那就成为死读书了。死读书的人就是书呆子。语言文字是帮助了解书的意思的拐棍。既然知道了那个意思以后，最好扔了拐棍。这就是古人所说的“得意忘言”。在人与人的关系中，过河拆桥是不道德的事。但是，在读书中，就是要过河拆桥。

上面所说的“书不尽言，言不尽意”之下，还可再加一句“意不尽理”。理是客观的道理；意是著书的人的主观的认识和判断，也就是客观的道理在他的主观上的反映。理和意既然有主观客观之分，意和理就不能完全相合。人总是人，不是全知全能的。他的主观上的反应、体会和判断，和客观的道理总要有一定的差距，有或大或小的错误。所以读书仅至得其意还不行，还要明其理，才不至于为前人的意所误。如果明其理了，我就有我自己的意。我的意当然也是主观的，也可能不完全合乎客观的理。但我可以把我的意和前人的意互相比较，互相补充，互相纠正。这就可能有一个比较正确的意。这个意是我的，我就可以用它处理事务，解决问题。好像我用我自己的腿走路，只要我心里一想走，腿就自然而然地走了。读书到这个程度就算是能活学活用，把书读活了。会读书的人能把死书读活；不会读书的人能把活书读死。把死书读活，就能把书为我所用，把活书读死，就是把我为书所用。能够用书而不为书所用，读书就算读到家了。

从前有人说过：“六经注我，我注六经。”自己明白了那些客观的道理，自己有了意，把前人的意作为参考，这就是“六经注我”。不明白那些客观的道理，甚而至于没有得古人所有的意，而只在语言文字上推敲，那就是“我注六经”。只有达到“六经注我”的程度，才能真正地“我注六经”。

（选自肖东发、杨承运编《北大学者谈读书》，北京图书馆出版社 2000 年版）

三、初进学问界（顾颉刚）

我自己知道，我是一个初进学问界的人。初进学问界的人固然免不了浅陋，但也自有他的骄傲。第一，他能在别人不注意的地方注意，在别人不审量的地方审量。好像一个旅行的人，刚到一处地方，满目是新境界，就容易随处激起兴味，生出问题来。至于那地方的土著，他们对于一切的东西都接触惯了，仿佛见闻所及尽是天造地设的一般，什么也引不起他的思索力了。第二，他敢于用直觉作判断而不受传统学说的命令。他因为对于所见的东西感到兴味，所以要随处讨一个了断；不像学术湛深的人，他知道了种种难处，不敢为了立一异议，害得自己成了众矢之的。初生之犊为什么不畏虎？正因它初生，还没有养成畏虎的观念之故。这固然是不量力，但这一点童稚的勇气终究是可爱的。我真快乐，我成了一个旅行的人，一头初生之犊，有我的新鲜的见解和天真的胆量。我希望自己时时磨炼，使得这一点锐猛的精神可以永久保留下去。如果将来我有了丰富的学问之后，还有许多新问题在我的胸中鼓荡，还有独立的勇气做我的判断力的后盾，那么我才是一个真正成功的人了！

我的心目中没有一个偶像，由得我用了活泼的理性作公平的裁断，这是使我极高兴的。我固然有许

多佩服的人，但我所以佩服他们，原为他们有许多长处，我的理性指导我去效法，并不是愿把我的灵魂送给他们，随他们去摆布。对今人如此，对古人亦然。唯其没有偶像，所以也不会用了势利的眼光去看不占势力的人物。我在学问上不肯加入任何一家派，不肯用了习惯上的毁誉去压抑许多说良心话的分子，就是为此。固然有人说，一个人的思想总是偏的，不偏于甲派便偏于乙派，但我觉得要保持客观的态度，用平等的眼光去观察种种不同的派别，也不是不可能的事。即使不能完全不偏，总可以勉力使它少偏一点。也有人说，为学不能不投入家派，正如不能不施用假设，有了假设才有入手的路，所以家派是终该选定的，尽不妨俟将来深入之后而弃去。这种话在以前是可以说的，因为那时各种学问都不发达，学问的基础既不建筑于事实上，研究学问又苦于没有好方法，除了投人家派之外得不到一点引路的微光，为寻求一个下手处计，也有选择家派的需要。例如你要菲薄《诗》毛氏学，便当从齐、鲁、韩三家或其中的一家研钻下去；等到自己的学问足以自树了，再脱离家派而独立。但到了现在，学问潮流已经很明白地昭示我们，应该跳出这个圈子了。我们自有古文字学、古文法学、古器物学、古历史学等等直接去整理《诗经》，《毛传》固要不得，就是《三家诗》也是《毛传》的“一丘之貉”，又何尝要得？至于我们为要了解各家派在历史上的地位，不免要对于家派有所寻绎，但这是研究，不是服从。我很怕别人看了我表彰郑樵、崔述诸人的文字，就说我做了他们的信徒而来反对毛公、郑玄，所以现在在此附带声明一句：我对于郑樵、崔述诸人决无私爱；倘若他们的荒谬有类于毛公、郑玄，我的攻击他们也要和对于毛公、郑玄一样。希望读者诸君看了我的文字也作这等的批判，千万不要说“承你考辨得很精细，我有所遵循了”这一类话！

《老子》说“自知者明”，希腊的哲学家多劝人知道自己。在这一方面，我“当仁不让”，自认为无愧的。我既不把别人看得神秘，也同样的不把自己看得神秘。我知道我是一个有二重人格的人：在一切世务上，只显得我的平庸、疲乏、急躁、慌张、优柔寡断，可以说是完全无用的；但到了研究学问的时候，我的人格便非常强固，有兴趣，有宗旨，有鉴别力，有自信力，有镇定力，有虚心和忍耐。所以我为发展我的特长计，愿意把我的全部生命倾注于学问生活之内，不再旁及他种事务。我知道固有的是非之心的可贵，所以不受习惯的束缚，不怕社会的威吓，只凭了搜集到的证据而说话。我知道自己的凭借，故不愿没却他人的功绩；也知道自己的缺点，故不愿循着一时的意气。我知道学问是一点一滴积起来的，一步不走便一步不到，决没有顿悟的奇迹，所以肯用我的全力在细磨的工夫上，毫不存侥幸取巧之心。我知道学问是只应问然否而不应问善恶的，所以我要竭力破除功利的成见，用平等的眼光去观察一切的好东西和坏东西。我知道我所发表的主张大部分是没有证实的臆测，所以只要以后发现的证据足以变更我的臆测时，我便肯把先前的主张加以修改或推翻，决不勉强回护。因为我有了以上种种的自觉，所以我以为我现在固然学力浅薄，不足以解决多少问题，但我的研究的方法和态度是不错的，我的假设虽大胆而绝不是轻举妄动，只要能从此深入，自可驯致于解决之途。

（出处同上）

第二单元

Di Er Dan Yuan

儒道互补

单元说明

教学目标

1. 了解儒道两家学说的基本思想，理解一些比较重要的概念，如“仁”“礼”“义”“无为”等，并能有自己的体会。

2. 对儒道两家学说的影响及其互补性有一个整体的认识。

3. 理解课文的主要思想，熟读、背诵一些片段。

单元介绍

本单元的“经典原文”和“相关读物”所选的文章出自先秦时期儒、道两家的经典论著，即《论语》《孟子》《老子》《庄子》。其中《论语》《孟子》《老子》兼具政治哲学和人生（伦理）哲学的性质，实用理性色彩较重，《庄子》（指内篇）则基本属于人生哲学，着意探讨的是如何实现精神上的超越、达到一定人生境界的问题，浪漫色彩浓厚。它们都是在先秦这块丰厚的土壤里生长出来的，距离现实有远有近，但不可否认它们都是对社会现实的回应。

春秋时期，西周那种邦国分封制度（周天子分封诸侯，各诸侯国朝奉周天子，为王室效力）已被打破，周王室地位衰微，无力掌控、约束各诸侯国。各诸侯国致力于武力征伐，争强图霸。最初的霸主国尚有意于维护周天子的地位，抵御外族入侵，和诸侯国订立盟约，使天下较长时间保持和平。后起的霸主国已失去这种精神，完全以争夺土地、扩张势力为目的，天下争战不断，动荡不安。春秋后期，诸侯国的数量已大大减少，只剩下十几个。而诸侯国内部的矛盾又凸显出来，不少诸侯国的国政被国内公族、卿大夫掌握，公族、卿大夫和国君之间矛盾尖锐，甚至出现了国君被逼出逃、臣子弒君篡国的事情。到了战国时期，周天子更是名存实亡。几个实力强大的诸侯国都想通过战争吞并其他国家，统一天下，它们之间爆发的战争规模更大，杀人更多。此外，各国还纷纷通过“变法”来富国强兵，而推行变法的领导人物大多是法家（有政治家、军事家等）。

孔子生活在春秋后期，老子和他基本同时而略早。关于为政，孔子最看重的是“礼”。所谓“礼”，不仅指日常生活中、宗庙祭祀活动中的礼仪、礼节，还包括个人行为规范以及人与人之间、各个阶层之间所应遵循的规范。在孔子心目中，西周的“礼”已经很完备了，因此他主张取法周礼。从这种思想出发，孔子认为为政应以“正名”为先，即“君君臣臣父父子子”。君臣父子各守其“礼”，社会则能重新

走上正轨。很显然，孔子“正名”的思想，是鉴于当时君不像君、臣不像臣的现实而发的。孔子也讲“仁”，不过“仁”更是作为对个人道德修养的要求而提出来的。对于从政者，他提出要“爱人”，要“身正”，即讲求“德治”。

老子提倡以“无为”之道治国，要求统治者无事、无欲、好静，顺乎万事万物的自然本性而为，让天下百姓也复归于“朴”“静”，像婴孩一般无知无欲。与此相联系，老子反对战争。他说：“夫兵者，不祥之器。”还说：“杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。”这可以说是他对当时动辄发动战争的统治者的劝告。

老子反对提倡“仁义”和“礼”，说：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。”因为在他看来，“仁义”并不是人的天性中本然具有的东西，而“礼”则完全是外在的虚文，适足以助人作伪。（有学者认为，老子、孔子、墨子当时所讨论的仁义、尚贤等问题，都是周代行之已久而为春秋时代的人所广泛议论的论题。因此，《老子》抨击“仁义”，未必就是直指儒家。）和“无为”思想相适应，在个人立身处世上，老子也强调柔弱、谦下、自足、不争，认为唯有这样才能全身远害。

孟子生活在战国中期，庄子大约与他同时。孟子发展了孔子德治的思想，提出“仁政”“王道”的学说，要求统治者爱民、保民。在社会理想上，他比孔子上推得更远，以唐尧、虞舜为榜样。对于不顾老百姓的死活的好战者，孟子痛骂道：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城：此所谓率土地而食人肉，罪不容于死！”

庄子心目中理想的人物，是至人、神人、圣人，他们逍遥于四海之外，不肯做人间的君主，完全不受外物的约束，超脱一切利害关系，因此一切东西也都伤害不了他。庄子更关心的是一己的生命和精神如何获得安顿的问题。他要求齐同万物，物我不分，超脱荣辱、祸福乃至生死，还要把“仁义”、智虑甚至自己的存在都忘掉，以此达到那逍遥的境界。

儒道两家思想，在后世因为种种历史原因，成为中国古代社会里影响最大的两种思想。它们有相互对抗之处，也有可以相互贯通之处。后代不少学者为了使儒家或道家思想更完善，在注解儒家著作时往往参照道家思想，反之亦然，如魏晋时期郭象和南宋时期朱熹即如此，这样也促进了儒道两家思想的贯通和融合。儒道两家思想存在的差异有相互制衡之效，并为人们提供了多样选择，使人们可以各取其长，而其贯通融合之处又使得它们在人们的思想意识中并不是泾渭分明、冰火两极的，而完全能共存共生，共同影响和指导人们的思想和行为。下面试略作分析。

在政治层面上，儒家强调“君君臣臣父父子子”，这在汉代发展出了“三纲五常”的政治学说。强调等级秩序固然能使国家稳定，但对人的行为和精神也是很大的束缚。道家要求君主“无为”，甚至取消君主的存在，否定“仁”“礼”，等于去除了加在个体身上的一道紧箍咒。

在个人如何立身处世上，儒家强调实现自己的政治理想，并宣扬“知其不可为而为之”的进取精神；孔子自己一直积极寻求能为世所用的机会，老子、庄子对入仕则取蔑视、逃避的态度。儒家另一方面还主张国家“有道”则出仕，国家“无道”则安于贫贱，决不放低姿态、阿世求荣，这一点孔子和老、庄有相通之处。

儒家还很重视个人修养，孔子讲“仁”，孟子讲“仁义礼智”。庄子则认为所谓“仁义”是通向“大道”境界的障碍，所以，应该彻底忘掉“仁义”，游心体道，从而达到与天地同一、和宇宙万物并生的逍遥游境界。庄子的逍遥游境界，重视对现实生活世界的超越，要求精神上解除一切束缚，心灵和宇宙达到冥合之境，这对于个人超脱世俗功利，使心灵获得一定的慰藉，乃至培养艺术创造力，无疑更有好处。

【经典原文】

课文研读

文化背景

孔子（前551—前479），名丘，字仲尼，鲁国陬邑（今山东曲阜）人。孔子从小就对“礼”感兴趣，很年轻的时候便精通“礼”，曾到东周向老子问“礼”。30岁出头，孔子就已经很有学问，关于如何治国有自己的主张，在诸侯国中有了一些名气，并开始有了一些弟子，35岁时，为避鲁国内乱，孔子去了齐国，齐国不能用他，又回到鲁国。后来，他门下的弟子开始增多。在他50岁的时候，鲁定公起用他，并逐渐器重他，他在政事上很有作为，在外交斗争中也取得成功，鲁国的风气很快大有改善，这是孔子政治上最得意的一段时期，大约有三四年的时间。但是鲁定公终于懈怠于政事，对孔子等人也轻慢起来，孔子见机而作，带上学生开始周游列国，他到过卫、陈、蔡等国，各国君主都很尊重他，甚至忌惮他，但没有人能用他，有一次他还差点死于非命，但是他始终怀抱自己的政治理想，不肯屈就。14年后，孔子返回鲁国，致力于整理文献和教育弟子，以此而终。

《论语》共20篇，是对孔子言行的记录，出于孔子弟子及再传弟子之手。“论语”这一书名的由来，据《汉书·艺文志》说：“《论语》者，孔子应答弟子、时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记，夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之‘论语’。”《论语》的篇名是从各篇开头部分摘取的两三个字，并没有特别的意思。

孔子是儒家学说的创始人，他的思想较为全面地保存在《论语》一书中。孔子的思想核心是“仁”。关于什么是“仁”，《论语》里并没有集中、全面的解说，而是散见于各章里的有关解说，且往往是在不同场合、针对不同对象而发的，其侧重点各不相同，层次也有高下之分。下面是一些比较有代表性的语录。

君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本欤！（《学而》）

樊迟问仁。子曰：“爱人。”（《颜渊》）

克己复礼为仁……非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。（《颜渊》）

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”（《颜渊》）

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）

樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（《子路》）

综合以上的语段看，“仁”是“全德”，是个人修身所能达到的最高境界。分析起来，“仁”有这样几层内涵：孝敬父母、友爱兄弟等人之天性是“仁”的根基，由此而往，对别人也怀有爱心；去除私心、克制私欲，用“礼”来规范一举一动，使言行举止符合“礼”；“仁”表现在政事活动上，则要求仪容、态度庄重、恭敬，做事认真、谨慎，对人讲究信用，并能将心比心，推己及人，尽力成人之美，而不做损害别人利益的事。所以，“仁”并不止步于道德自我完善，还要求“仁”发之于外，在社会生活中乃至政治层面上都要发挥有益的效用。

“仁”有时还可以超乎一般性的道德评价，如《宪问》：“子路曰：‘桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。’曰：‘未仁乎？’子曰：‘桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁！如其仁！’”管仲辅佐

桓公，没有动用武力，就多次会合诸侯，维持了较长时间的和平，使百姓免于战乱。在孔子心目中，这是“大仁”。

孔子曾周游列国，热心求仕，可在道德完善和从政这二者之间，他似乎更在意前者。如他说：“不患无位，患所以立。”（《里仁》）又说：“朝闻道，夕死可矣。”（《里仁》）正因如此，他在不为当政者所用时，甚至在有生命危险时，都能泰然自若，精神和悦。

《论语》中还有一个很重要的概念是“礼”。与“仁”偏重于内心自觉追求不同，“礼”是外在的带有一定强制性的社会规范。如“夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼……”（《颜渊》）学习“礼”，知“礼”以后，人的行为才会有所依傍，不致出差错。“兴于诗，立于礼，成于乐”（《泰伯》）和“不学礼，无以立”（《季氏》），讲的就是礼的作用。不过，“礼”虽然是外在的规范，对“礼”的遵循仍要出自内心的自觉自愿，并且要以“仁”为心理基础，否则的话，“礼”就成为虚假的文饰了，对此，孔子批评道：“人而不仁，如礼何?”（《八佾》）而反过来，行为不符合“礼”，却不妨害它符合“仁”，从孔子指斥管仲不知“礼”，而仍称许他“仁”，就可以看出这一点。（见《八佾》《宪问》）可见，在孔子思想里，“仁”是更高的规范。

如何成“仁”呢？这完全取决于自己。孔子说：“为仁由己，而由人乎哉?”（《颜渊》）“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《述而》）只要有达到“仁”的意愿，并为之付出努力，那么达到“仁”就没有什么困难。但是，“仁”作为一种实践性很强的最高道德规范，在现实生活中也必然会遇到种种考验，这就要求个人具有刚健勇毅的精神品质，自觉坚守“仁”，甚至不惜付出生命代价。如：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）又如：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《卫灵公》）

对于一般的统治者，孔子没有用“仁”来要求他们。和“仁”的思想相联系，孔子要求统治者要“爱人”，并很重视在位者自身的道德品质，认为统治者用德行来引导百姓，用礼规范百姓，效果要比用政策、法规来管理百姓好。这就是孔子的德治思想。下面是一些相关语录：

> 子曰：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（《学而》）
>
> 子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《为政》）
>
> 季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正?”（《颜渊》）

现代一般学者认为，孔子的思想属于政治哲学和人生伦理哲学，他关注的是现实生活，他所思考和解决的问题下至个人道德修养、立身处世，上达治国原则和方法，而对超越于实际生活之外的一些哲学命题不感兴趣，对鬼神也采取“敬而远之”的态度。因此，孔子思想具有鲜明的偏于实用、理性的趋向。这种趋向经由一代代知识分子的传承，早已固化为中华民族重要的心理元素之一。

孔子的“仁”里的人道主义因素，成为后世优秀知识分子重要的思想元素，不管是否在位，他们总是很自然地关心民生疾苦，并常常充当代言人的角色，为百姓请命。“仁”所要求的刚健勇毅的精神品质，“杀身成仁”的思想，与孟子的“舍生取义”思想相结合，成为滋养后世志士仁人的精神。

《老子》又称《道德经》，是道家最早的经典。关于《老子》的作者是谁以及它的成书年代的问题，一直是悬而未决的学术问题。现在一般认为，《老子》基本上反映了老子本人的思想，成书于战国前期老子后学之手，比《论语》晚。老子即老聃，老聃姓李名耳，字伯阳，谥号聃，楚国苦县（今河南鹿邑）人。生活年代大致和孔子同时而略早，孔子曾向他问礼。老聃曾做过周朝的守藏史（相当于国家图书馆馆长），后来隐居，不知所终。

《老子》里有对宇宙本体的探讨，它认为宇宙的本体是“道”。“道”先于天地万物，是完全自足的、至高无上的，它不依赖任何东西，永远存在。“道”其实“无名”，因为一旦有了名字就有了限制，“道”

这个名字，只是个代号而已，是为了表述起来方便。“道”不是一个实体，也难以用语言对它加以解释、描述、说明，如果非要用语言来说明它，可以说它是万物之所以如此的东西。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）

“反者道之动，弱者道之用”（第四十章），这两句可以视为对“道”的总特性的概括。前一句的意思是事物的对立面总是在不断的运动中相互转化，讲的是宇宙间存在的辩证法原则；后一句讲“道”以“柔”为本。这里的“柔”，应该作宽泛的理解。《老子》一书中，“无为”“柔弱”“不争”“不为天下先”“处下”“静”等说法，或者和“柔”意义相近，或者相关联。

《老子》的哲学重心并不在对宇宙本体的探讨上，它更关注的是现实生活中首先要面对的人生和政治问题，而它的宇宙论为人生论、政治论提供了立论依据。既然“道”是“无为”的，那么治国的“圣人”也应该以此为鉴，以“无为”治天下。《老子》中反复陈说天下不可“为”，应该“无为”，“无为”而后才能“有为”。“无为”的意思是不妄为，让万事万物都顺着自然之性萌生、发展，不让万事万物意识到“圣人”之功。《老子》中这样描述“无为”的治国之道：

“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不为始。生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”（第二章）

那么，“圣人”如何才能做到“无为”呢？重要的是“好静”“无事”“无欲”：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”（第五十七章）同样的，也要使百姓“朴”“不欲”“静”，这样，天下就能走上正途：“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫亦将不欲。不欲以静，天下将自正。”（第三十七章）老子之提倡“无为”，是因为他看到“民之难治”“民不畏死”其实都是统治者自己的行为引起的，社会的问题不是统治者管得不够，而是管得过多。

同样不满于社会现实，同样怀有救世的理想和热情，孔子的主张是做“加法”，知难而进。而老子的主张是做减法，所谓“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为。无为而无不为”（第四十八章）。依据《老子》的思想，越讲“仁义”，离“道”越远，所谓南辕北辙。因此，《老子》对此大加抨击，如“大道废，有仁义”，“绝仁弃义，民复孝慈”等。

对于个人如何立身处世，老子强调的是谦虚、“不争”、“柔弱”、“知足”等。在论述的时候，他常常拿自然现象作例证。比如，由“水善利万物而不争”，来称扬“不争”；由草木有生命的时候柔嫩，死的时候枯槁，人活着的时候身体柔软，死的时候僵硬，来称扬“柔弱”；他也注意归纳社会生活经验，如他看到“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”，由此告诫人们要不贪、无欲、谦虚。老子所推重的这些处世的态度和原则，即使经过他的辩证的解释，其效应也只是让人能保全性命而已，并不能对社会产生什么有力的影响。可能，在老子看来，如果人人都采取和遵照这些原则，那么社会上就没有什么纷争，天下就太平了。

内容理解

《论语》十则

课文共选编了十则语录，下面择取几则加以解说。

子曰：“君子食无求饱……可谓好学也已。”（《学而》）

这一则语录讲的是好学的态度、表现和要求。“食无求饱，居无求安”是说不要以衣食住行等物质

条件为意（因为有更高的学问上和道德上的追求），也即要做到心思专一，不可多存杂念。“吾十有五而志于学”（《为政》），朱熹对“志”的解释是“心之所之”，又说“志乎此，则念念在此而为之不厌矣”。两处正可相互验证。

孔子很重视“学”，认为只有通过学，才能获得“知”。他说：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣！”这里的“知”，不仅指各种文化知识，“困”也不仅指在知识上有疑问，因为孔子所说的“学”含有更丰富的内容。首先，它包括对个人在为人处事上的道德要求。如：

子夏曰：“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信：虽曰未学，吾必谓之学矣。’”（《学而》）

举凡尊重贤人、孝敬父母、尽忠国君、对朋友讲究信用等，都是个人的良好的道德修养。其次，它包括各种文化知识和文献（如《诗》《礼》等）。如：

子曰：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”（《公冶长》）

子曰：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。”（《学而》）

可见，良好的道德修养只是基础，还需要学习各种文化知识。孔子曾说过“不学《诗》，无以言”，“不学《礼》，无以立”（《季氏》），可见学习经典文献的重要性。当然，学习文化知识的根本目的也是获取真知，用以完善自己的道德品格，并指导自己的思想和言行。

“敏于事而慎于言”意思是做事勤勉而说话谨慎，孔子还说过“君子欲讷于言而敏于行”（《里仁》）。两句话意思接近。下面这则语录描述了孔子“欲无言”的心理：

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《阳货》）

“天”默然无语而能让四季更替、万物生长，“言”之无用甚明，那么人何不效法天呢？不过，人是社会的动物，毕竟不同于“天”，不能废除言语活动，《论语》里关于“言”的论述颇多，孔子对“言”的更切实的态度还是“慎言”“讷言”，即少说话，说的时候要慎重，其原因是：

其一，孔子很重视言行一致，说到做到，即“言忠信”“言思忠”，这样才能得到大家的信任，而一个人如果爱说话，就难免言过其实，言行不一致，于道德就有亏了。如：“子曰：‘君子耻其言而过其行。’”（《宪问》）

其二，孔子认为说话要择取恰当时机，这样才不会引起人的反感，也才能发挥作用。如：“子曰：‘侍于君子有三愆：言未及之而言谓之躁，言及之而不言谓之隐，未见颜色而言谓之瞽。’”（《季氏》）

其三，孔子认为，“有德者必有言，有言者不必有德”（《宪问》），即德是内，言是外，内在充实自然能发之于外，外在却不一定对内在有所裨益。而花言巧语适足以败坏德行：“巧言令色，鲜矣仁。”（《阳货》）这里，“巧言”应该不仅指口齿伶俐，更主要指说话时不讲原则，甚至夸大其词，混淆是非，只求让听的人高兴，或者为自己的私利打算。所以，孔子痛恨“巧言”。

“就有道而正焉”意思是接近有德行的人来匡正自己。亲近有德行的人，远离没有操守的小人，这样就知道哪些事情该做，哪些事情不该做。自己犯了错误，也知道应该怎样改正。这样不断完善自己的思想、言行，日积月累，就像雕琢、打磨玉器一样，终会成器。

子曰：“吾十有五而志于学……不踰矩。”（《为政》）

这是孔子自述其一生进德修业的发展过程，分为六个阶段，用语简练、概括。

颜渊、季路侍……“……少者怀之。”（《公冶长》）

这则语录中，子路、颜渊、孔子各自述说志向。子路的志向，见出其率性、豪爽；颜渊的志向，见

出其谦逊、克己；孔子的志向，则见出其以“仁”为本的胸怀。需要注意的是，孔子所说的老者、朋友、少年，应指周围和他相关的人，老者、少年即是家族里的人，而不一定指从政后治下的百姓。可参看下面这则语录：

子路问君子。子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎?”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎?”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸!”（《宪问》）

“修己以安人”讲的则是完善自己的道德，使周围的人感到安心、安定。朱熹的解释是：“人者，对己而言。百姓则尽乎人矣。”（《论语集注》）至于“修己以安百姓”，孔子认为尧、舜都还做不到。

《先进》的一则语录里，子路、曾皙、冉有、公西华先后述说自己的志向，其中子路、冉有、公西华都讲的是他们在政治上的抱负，曾皙的志向则是：

“莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”（《先进》）

曾皙说完后，孔子感叹道：我赞同曾皙啊！曾皙所描述的，是一种闲适、诗意、愉悦的生活状态，完全没有事功上的考虑，而孔子对此表示认同。孔子认同的是什么呢？和他在《宪问》章里所说的志向是否有矛盾呢？对于这两个问题，注解、研究《论语》的学者给出了多种不同的阐说，这里不详述。钱穆的说法比较简明：“浴沂章三子言志以出言，此章言志以处言。”（见《论语新解》）意思是“先进”章所言志向着眼于社会人事，而“公冶长”章所言志向着眼于个人道德修养。

对这则语录在语言艺术上的分析，可参看下面的材料：

还要指出，这一章围绕着志向问题，写了颜渊，写了子路，写了孔子，写了他们的志愿；而在表述他们志愿的语言中，显出了他们不同的个性。这是运用个性化语言的例子，这是人物性格描写的雏型。

当孔子说了“盍各言尔志”这话之后，首先回答的不是颜渊而是子路，多少显露了子路的急躁性子。他是抢着回答，对颜渊一点儿也不谦让。他的话是这样的：“愿车马衣轻裘与朋友共，敝之而无憾。”一读就会感到子路说得很急，几乎想不换气，又说得斩钉截铁，像很痛快似的。这就把子路的神情、个性多少表现出来，虽然作者没有用上其他任何话语，但是读者仅从子路的话中便得到那么样的感受，引起那么样的联想。

颜渊的回答是：“愿无伐善，无施劳。”说的内容与子路的很不同，语气也与子路的两个样儿。温文，舒缓，一读就使人想到这位孔门弟子的儒雅风度。仿佛看到当孔子要“各言尔志”时，他就默默地在思索，却不急于发言，到子路抢着回话时，他静默地安详地在听着，到该由他作答时，才慢条斯理地吐得那么两句话，不仅在内容上显出他是个极其重视德行修养的人，而且在语势上也显出他是一个谦谦君子。

孔子表述自己的志向时，主要说了三句话：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”读起来使人想到孔子庄重的态度、舒缓的语调，完全是一种长者的风度。这三句话，内容非常丰富，形式也很优美，说起来极其适合孔子的身份。如果当时孔子不是说得那么简要，还作了多少说明；那么写在《论语》里的这三句话，就实在概括得十分好，既简明、精确，又含蓄而富有启发性。（选自黄绳《论语——散文艺术的萌芽》，湖南教育出版社 1985 年版）

子曰：“知者乐山……仁者寿。”（《雍也》）

朱熹说：“知者达于事理而周流无滞，有似于水，故乐水；仁者安于义理而厚重不迁，有似于山，故乐山。动、静以体言，乐、寿以效言也。动而不括故乐，静而有常故寿。”（见《论语集注》）

子曰：“饭疏食……于我如浮云。”（《述而》）

这则语录是孔子的自我表白，讲他在“富贵”和“义”发生矛盾时，宁愿贫贱而坚守“义”。孔子

并不绝对排斥富贵，他认为“富与贵是人之所欲也”（《里仁》），也就是说富贵是人们正常的欲求，但如果追求富贵要以损害道德（仁、义）为代价，那就不可取了，仁者、君子是不会这样做的。在政治清明的社会里，道德高尚的人自然能获得富贵，如果不能，表明道德还不够完善，应该感到羞耻；在一切失去了规范的乱世，如果获得富贵，表明没有坚守道德，那也应该感到羞耻。很显然，孔子所生活的春秋后期，在他眼里也是乱世，所以他甘愿贫贱。

身处贫贱而能“乐”，表明道德修养完善，具有仁德，不计较一己之私利，无论处于何种境地都处之泰然，即所谓“仁者不忧”。反之，则不然，也即“不仁者不可以久处约（约，贫困），不可以长处乐”（《里仁》）。“君子坦荡荡，小人常戚戚”的内涵也与此相通。

《论语》中多处讲在富贵与仁义之间如何抉择，可能是因为在培植仁德的进程中经常会遇到富贵的诱惑，而富贵不仅意味着优裕的物质生活，更和声名、地位相关，让人难以舍弃，为此，孔子谆谆告诫弟子不可不择手段地追求富贵，同时也含有自警的意味。

颜渊问仁。……“……请事斯语矣！”（《颜渊》）

这则语录是孔子关于“仁”的比较重要的论述，很明显，孔子这里对“仁”的解说是针对颜渊而言的，强调的是“仁”所要求的克制私心私欲、用“礼”规范言行举止的方面，其主要指向是个人的修身。

《论语》中的颜渊似乎无意于政治，他安贫乐道，淡泊名利，而唯于修身上用功。所以，孔子对他说“克己复礼为仁”是有的放矢的。

孔子所说的“礼”的具体内容自然不能符合我们今天社会的需要，不过，讲究自我约束，用一定的社会规范来调适自己的言行举止，提高个人修养，使人与人关系和谐，这种思想是应该提倡的。

《老子》五章

第一章

“道”是《老子》中最高的哲学范畴，第一章即是对“道”的特性的阐释和描述，颇有开宗明义、树立高标的意味。“道可道，非常道”强调了“道”其实不可言说；“名可名，非常名”更进一步指出就连“道”这个名称也勉强是个代号而已，因为“道”难以用某个名称来称呼。

“无，名天地之始；有，名万物之母。”“无”“有”都是对“道”的特性的说明。说它“无”，是因为天地初生时，除了“道”，什么东西都没有；说它“有”，是因为万事万物萌芽、发端于此。换句话说，“道”是“无”中“有”，“有”中“无”。

“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”讲的是人们从“道”着眼，应该取的态度，或者说应该做的工夫，其目的是体“道”。“此两者同出而异名，同谓之玄。”意思是“常无”“常有”讲的其实是“道”的两个方面，都是玄妙深远的道理。“玄之又玄”强调了“道”的超越日常生活经验、不能被人们直接感受、也难以用理性思维把握的形而上的性质，“众妙之门”则强调“道”是一切玄妙之理的渊薮，一切道理由“道”生发而出。

第一章突出了“道”的超验特质，要求人们不可拘泥于万事万物的表象，而应该用心去体悟“道”的实质。老子将宇宙本体看做“道”，并不表明他热心于建立宇宙论。实质上，他设立“道”这样一个最高范畴，主要是方便他阐发其政治哲学和人生哲学而已。而有了“道”这个超验的概念，却使得在现代学者眼里《老子》比《论语》更具有哲学的性质。

第二章、第七十八章

第二章先总结了自然现象及日常生活经验中矛盾对立面相互依存乃至转化的例子，然后由此推论出“圣人”应该遵循的治国之道。

“天下皆知美之为美，斯恶已”，一般都把这句话解释为“天下都知道美之为美，就变成丑了”。老子的原意并不在于说明“美”的东西变“丑”了，而在于说明“美”“丑”观念的相反相成，即美的观念产生了，丑的观念也就会同时产生。“善”与“不善”也是同样的意思。后面“有无相生”六句，都在说明观念的对立形成，并在对待关系中彰显出来。接下来，老子从这些观念出发推论他的治国之道。

“圣人处无为之事，行不言之教”，提出总的要求；“万物作焉而不为始。……功成而弗居”，具体陈述如何做；“夫唯弗居，是以不去”，讲效果，即“圣人”始终得为“圣人”。

从“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有”（第三十四章）来看，“万物作焉而不为始。……为而弗恃”实质上是要求圣人效法“道”，顺应万物的本性而对万物的萌生、发展发挥作用，“圣人”自己不要居功，万物也意识不到“圣人”之力。

第七十八章以水虽然柔弱而能攻坚强作例子，引申出弱能胜强、柔能胜刚的道理，然后据此对“社稷主”“天下王”应该取的态度提出要求，即要“受国之垢”“受国不祥”。君主甘居下流如何就能成为圣人期许的君主？仅用自然现象作例子恐怕还不具有充分的说服力，从第六十六章我们或者可以得到一点启示：

> 江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

“圣人”虽然居于高位，可是因为言辞谦逊，所以百姓不觉得有压力；虽然领导着百姓，可是因为懂得谦让，所以百姓不觉得有妨害。因此天下的百姓都乐于推举他而不觉得厌烦，如此也就是“不争”而争。由这段话可知，老子并非要求君主真的居于下位，而是要让百姓觉得君主谦卑，如此才能使国家安宁而永保君位。第二章里“夫唯弗居，是以不去”也应该照这个思路去理解才容易说得通。

第十九章、第八十章

这两章具体陈述治国主张，比较有现实针对性。第十九章先从反面讲应该去除哪些东西，再从正面讲应该怎样做；第八十章较为全面地描述了老子“小国寡民”的社会理想和政治措施。

在第十九章里，老子主张摒弃知识、智慧，摒弃仁义等道德规范。在别的章里，他也说：

> 大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（第十八章）

“智慧出，有大伪”不外乎是指知识、智慧成为了人们雕饰言行乃至弄虚作假以博取功名富贵的手段。孔子也曾说过：“古之学者为己，今之学者为人。”（《论语·宪问》）“为己”，为了自己的道德完善和精神修养提高；“为人”，意在获取功名富贵。

老子还说：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”（第五章）天地对万物无所谓“仁”，而万物自然生长；圣人对百姓不“仁”，百姓就能各得其所。天地不仁，这是“道”的境界；而讲求仁义，则表明“大道”已失，即“大道废，有仁义”。在老子看来，对百姓怀有“仁”也属多事，必然会打扰、干涉到百姓的生活，国家就不宁静了。至于说“绝仁弃义，民复孝慈”，是因为人的天性就讲孝慈，不讲仁义，百姓自然能回复到上慈下孝。

“绝巧弃利，盗贼无有。”实际上是要求“无欲”。治国者无欲，就不会积聚各种奇巧器物；百姓见

不着奇巧器物，也自然不会产生“欲”，偷盗之事就不会发生了。《老子》里类似的说法还有：“不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”（第三章）《论语》里有这样一段：

季康子患盗，问于孔子。孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”（《论语·颜渊》）

老子、孔子都认为正是在位者自己的贪欲引来了盗贼。

和“圣”“智”相对的是“绝学”，和“巧”“利”相对的是“少私寡欲”，和“仁义”相对的是“素”“朴”：前者是社会的祸害，后者则是救世的良方。

第八十章描述了老子理想中“小国寡民”的社会形态，它总的要求是：弃而不用各种各样的器具，让百姓安土重迁。具体做法是：不用船、车等“技术先进”的器物（使百姓出行困难），也不用打仗的武器（避免战争）；不用文字，结绳而治（把事情简单化）；让百姓衣食无忧，安居乐业，和别的国家相邻，但“老死不相往来”。

老子的这种小国寡民的社会理想和他的“无为”的政治思想是相联系的。用我们的观点看，他其实是主张回到远古时代，并永远停滞在那个阶段不再向前发展。他这种彻底的取消主义，不符合社会发展规律，没有实现的可能。

问题研讨

1. “无名天地之始，有名万物之母”“故常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”该如何断句？

“无名天地之始，有名万物之母”历来有两种断句法：一是在“无”和“有”之后断句，即“无，名天地之始；有，名万物之母”；一是在“名”之后断句，即“无名，天地之始；有名，万物之母”。

我们认为当以第一种断句为是。因为，“无”和“有”是老子哲学中常用的概念，它们在老子哲学中分别代表着世界万物产生的两个阶段，“无”是作为天地鸿蒙、混沌未分之际的命名，“有”是作为万物本原的命名。四十章有“天下万物生于有，有生于无”的说法，可资证明。

主张第二种断句的，也可以在《老子》一书中找到证据，即三十二章：“道常无名，始制有名。”然而若以此为据，则“无名”还可以通，“有名”则不可通。因为“始制有名”的“名”是指区分尊卑名分的“名”，这种“名”是引起纷争的根源。引起纷争的“名”，则不当成为万物的根源。

“故常无欲以观其妙，常有欲以观其徼”历来也有两种断句法：一是在“无”和“有”之后断句，即“故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼”；一种是在“欲”之后断句，即“故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼”。

我们认为当以第一种断句为是。老子的“道”是“常无”和“常有”的统一，王安石说，“道之本出于无，故常无，所以自观其妙；道之用常归于有，故常有，得以自观其徼”。“故常无欲以观其妙”，犹云欲以常无观其妙也；“常有欲以观其徼”，犹云欲以常有观其徼也。因为要强调“常无”“常有”，所以提在句首。此类句法，古书中常有之。《庄子·天下》有“老聃闻其风而悦之，建之以常无有”的说法，可资证明。

如果依第二种断句，就把第一章的内容弄得支离破碎，根本讲不通了。因为：

（1）老子主张无欲，反对有欲。在他看来，“有欲”妨碍认识，“常有欲”自然是坏事，是要不得的，那么，“常有欲”怎么反而能看到“道”的边际呢？

（2）如依此断句，那么，下一句中的“此两者”就是指“常无欲”和“常有欲”，可是“此两者”怎么可能是“同出而异名”呢？显然，如此断句是不通的。

2. 我们怎么看待老子的“无为”思想？

无为的思想，是包含一种矛盾的。人的有思虑，有知识，有情欲，有作为，实都是自然而然。有为

本是人类生活之自然趋势。而故意去思虑，去知识，去情欲，去作为，以返于原始的自然，实乃违反人类生活之自然趋势。所以人为是自然，而去人为以返于自然，却正是反自然。欲返于过去之自然状态，正是不自然。

无为实悖乎人类生活之自然趋势，逆乎生活创进之流。过去中国人的生活萎靡不振，固有物质的原因，而亦实是蒙受道家思想之毒害。但道家思想，亦有其好处。道家教人不以得失祸福毁誉穷达扰心，即叫人脱除名利的思想；如依此修养，可得到一种精神的解脱。道家叫人减低欲望，勿过分地伤毁自然，保养自己的精力，勿胡乱消耗，也都是颇有深意，可以救弊。道家的政治思想，极力反对干涉，反对专制，反对分等级。在君主专制时代，如能实行道家的政治学说，人民确实可以得到一些好处。惜乎道家此方面的理论，并未发生甚大影响。（节选自张岱年《中国哲学大纲》，江苏教育出版社 2005 年版）

3.《老子》辩证法思想很重要的一个特点是，在对立项的列举中重视“柔”“弱”“贱”的一方。对此我们如何理解和评价？

《老子》这一特点，就是著名的“守柔曰强”的思想。《老子》再三强调：“弱也者，道之用也”；“侯王无以贵高，将恐蹶”；“兵强则灭，木强则折”；“故必贵而以贱为本，必高而以下为基”；“天下之至柔，驰骋于天下之至坚”等等。这除了教导统治者要谦虚谨慎、重视基础（“圣人无心，以百姓之心为心”）之外，主要是要人们注意到只有处于“柔”“弱”的一方，才永远不会被战胜。这就是说，不但不要过分地暴露了自己的才能、力量和优势，要善于隐藏优势或强大，而且不要去竞赛或争夺那种强大。要“守雌”“贵柔”“知足”，这样就能保持住自己，就能持久而有韧性，就能战胜对方而不会被转化掉。这一观念在总结世事经验，开启人生智慧上曾起过作用。从“老子不为天下先”“先让一步然后还手”到“哀兵必胜”“宁受胯下之辱”“君子报仇十年不晚”等等，在忍让和委屈中以求得生存的可能和积蓄力量，用以夺取最后的胜利。这也属于中国的智慧。它仍然承续了不动情感、清醒冷静的理知态度和不失主体活动的特征，以服务于家族、邦国和个体的生存。它不是明晰思辨的概念辩证法，而是维护生存的生活辩证法。（节选自李泽厚《中国思想史论》（上），安徽文艺出版社 1999 年版）

【相关读物】

课文研读

文化背景

孟子（约前 372—前 289），名轲，字子舆，邹（今山东邹城）人。受业于孔子之孙子思的门人。战国时代，各诸侯国致力于武力征伐，醉心于霸业，孟子倡导“仁政”“王道”之说，曾到过梁（即魏）、齐、宋、滕、鲁等国家，游说过齐宣王、梁惠王等，但他的学说始终没有获得施行的机会。《孟子》由孟子及其门人合著，今存七篇，每篇分上、下。篇名和《论语》相似，都是摘取每篇开头的两三个字作为篇名。

孔子将“仁”作为人的最高道德规范，但他没有说明人为什么要行“仁”，孟子的“性善说”试图回答这个问题。在孟子看来，人之所以为人，人生来就和禽兽相区别的地方，是人的天性中具有“恻隐之心”“羞恶之心”“辞让之心”“是非之心”，也即具有“仁义礼智”这四种德的萌芽。本然地、充分地发展这些萌芽，足可以保有天下；而如果不发展它们，则可能连父母都不能奉养。就这样，孟子从界定“人”的特质出发，强调了勉力行“仁”的重要性和必要性。

在政治学说方面，孟子发展了孔子的德治思想，提出了“仁政”“王道”思想。“仁政”“王道”的核心是保民、爱民，具体做法是：制定百姓的产业，并实行低赋税的政策，使百姓得以衣食无忧，上可供奉父母，下可养护妻儿；对百姓重在教化，使具备孝悌之德，而尽量少动用刑罚。孟子认为，推行“仁政”“王道”对于君主来说并不难，只要把他们本性中“仁”的因素加以发展、推广即可，即“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣”（《公孙丑上》）。后世封建王朝从汉朝开始以儒家思想立国，虽然“仁政”思想并未真正实现，但不可否认它对在位者总是一种警醒，并且是士人批评时政的重要的理论武器。

孟子倡导“仁政”，是和他的民本思想紧密相联的。他明确地指出：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《尽心下》）“民”之所以“贵”，是因为得民心者得天下，而失民心者也会失去天下。由民贵君轻思想更进一步，孟子指出，像桀、纣那样的暴虐之君，是“残贼之人”，是“一夫”，臣子诛杀他们，不算犯上作乱的“弑君”。在孟子的逻辑里，按照孔子的“君君臣臣夫父子子”的正名思想，国君而不行君道，就不能称之为君，所以诛杀桀、纣不能算是“弑君”。孟子的这种思想真可谓锋芒毕露，毫无顾忌，难怪宋代的理学大师朱熹叹称“孟子有些英气”。

庄子（约前 369—约前 286），名周，宋国蒙人。蒙究竟在什么地方，不可确考。他曾做过漆园吏。楚威王曾想任他为相，派使臣去接他，他辞不肯就。《庄子》今存 33 篇，分为内篇 7 篇、外篇 15 篇、杂篇 11 篇。学者们认为，内篇基本上出自庄子之手，外篇、杂篇则出自庄子弟子及其后学。庄子哲学的主要精神旨趣体现在内篇部分，外篇和杂篇则可视为对内篇的补充和解释。（有学者认为，外篇和杂篇基本上可以视为对《老子》的解释和发挥）就文章风格来看，内篇的文章神奇玄妙，汪洋恣肆，不可捉摸，神秘又浪漫，常给人目不暇接而又美不胜收之感，外篇和杂篇的文章则显得平实、明晰得多，其艺术美感也大为减弱了。

《庄子》中最高的哲学范畴也是“道”。“道”无形，可以用心去体认，而不可以看见；它是天地之母，无所不在，终古长存，万物万众都应该以它为宗，以它为师。总的来看，《庄子》的“道”和《老子》的“道”性质相近。《庄子》里没有花很多笔墨描述和阐释“道”，而着意描述得“道”后的表现。其表现是：“游乎四海之外”，“独与天地精神往来”，不求为世所用，毫不留心于人间事务；于事物没有好恶之分，齐同万物，与天地万物合而为一，进而则连天下万物与自己一并忘掉；不乐生恶死，不以夭寿贫富荣辱为意，随顺自然。得“道”后的境界可以“逍遥游”名之，请看下面这段富有诗意的描述：

“今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下。不夭斤斧，物无害者。无所可用，安所困苦哉！”（《逍遥游》）

这段描述似实而虚。“大树”固然是可见可感的具体事物，“无何有之乡，广莫之野”又在何处？它们在这里其实是指无拘无束的虚无世界。只有在这里，才可以优哉游哉，“无为”，“无所可用”，而没有东西能够伤害到。《庄子》中还描绘了一些得“道”的“至人”“真人”“神人”形象。他们水淹不死，火烧不着，腾云驾雾，如神仙一般。不过，在《庄子》哲学里，他们不是神仙，只是物我两忘，泯灭生死界限，精神无限自由，进入到“逍遥游”境界而已。

“逍遥游”是《庄子》哲学中最富创见、最有特色的内容之一。对于如何评价“逍遥游”，学者们的意见大致可分为两端：一种是它看似美好玄妙，不过只是心的无穷游而已，丝毫不能解决现实困境，对社会也无任何益处，在精神上只能起自我麻痹、自我陶醉的作用；一种是它要求个人从种种局限和利害关系的束缚中超脱出来，以宏阔、超然、非功利的眼光看待人生实际事务及社会现实，心灵由此获得一定的自由和解放，精神境界由此得以提升。

内容理解

孟子见梁惠王

孟子为了使孔子所说的“仁”更易理解，把孔子分开来说的“仁”与“义”合并为“仁义”一词，并加以阐扬。在《论语》里，关于“义”的阐说不多，不过它也是成就“仁”的一个重要的要素或者说方面。请看下面两则语录：

子曰：“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”（《卫灵公》）

子曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《里仁》）

子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”（《里仁》）

可知，“义”指应该做什么事，不应该做什么事，它和“利”是一对矛盾的概念。“义以为质”，“质”是质干、根基的意思，而这里的“君子”基本上可以看做是具备“仁”的人，所以说“义”之于“仁”极为重要。《孟子》里对“仁”“义”的解说有新的发挥，即：

仁，人之安宅也；义，人之正路也。（《离娄上》）

大意是人心应该居于“仁”，人的行事则应该以“义”为准，也即是说蕴蓄在内为“仁”，而发之于外则为“义”。那么看一个人是否具备“仁”，只要看他的行为是否合乎“义”就行了。这样，就把孔子所说的“仁”的内涵和要求简明化了。

在课文里，孟子高举“仁义”的大旗，痛痛快快地将梁惠王“利”的话头拦了回去，然后具体陈说“利”字当头的危害，再轻轻点出“仁义”的效用，最后重申梁惠王应该讲求“仁义”，而舍弃“利”。

这则文段颇有雄辩滔滔的气势，在语言形式上有两个特点：

其一，善于铺排。梁惠王只是问“有以利吾国”，孟子就由此向下逐级推衍，指出大夫、士、庶人也会只关心什么对他们有利，排出三个大同而小异的并列短句；在概括性地点明一句“上下交征利，而国危矣”之后，孟子大概觉得只这样说还不够清楚，也不足以震动人心，就又用两个结构相同的复句具体说明“上下交争利”的可怕后果，两个复句在意思上也有递进的关系。短短的一段文字，主要由整饬的排比句式构成，排比项之间在意思上又紧密相联，读起来不容间歇，斩截痛快。

其二，讲究章法。针对梁惠王对“利”的关心，孟子首先用“仁义”当头拦住；中间先指出举国上下只知道追求“利”会使国家有危险，再具体陈说危险何在，把君主求“利”的危害说足说透。所以，接下来的两个排比句虽然只是用否定句式轻轻点出“仁义”的好处，但很具有说服人的效果，一泻千里之势至此结住，有四两拨千斤之效。最后用和开头类似的话结束，起到首尾呼应、强化主旨的效果。

在孔子、孟子看来，只顾追求“利”会使人忽略了对道德的完善和培养，使行动失去合宜的准绳。在春秋战国之际，国君失国、大夫失家、臣子犯上作乱的事情屡见不鲜，之所以出现这些现象，归根结底是出于对永不满足的私利的追求。“利”对于人的诱惑是巨大的，《史记·货殖列传》里说：“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往。”而在今天，我们完全可以将“利”理解得宽泛一些：个人的“利”只要不损害别人的利益，并且和集体、国家的“利”在大方向上一致，追求它就是合理的、可行的，并且对社会是有益的；国家所追求的“利”也应该符合人民大众的“利”，这样也就是为人民大众谋福祉。不过，在如今市场经济大潮中，“利”在人们心目中，多指物质利益而言，不少人沉迷于对金钱、财富等物质利益的追求，与此同时忽略了精神层面的需求，也忽略了道德品质的完善，这样，他们

虽然获取了大量财富，但精神空虚，甚至唯利是图，损人利己。在这种形势下，也有必要汲取孟子对“利”的理性认识，引导社会对“利”形成较为正确的认识，并用适合新形势需要的道德规范和法制观念来对人们追求“利”的行为加以约束。

胠　箧

这篇文章是对《老子》“绝圣弃智”思想的发挥。在《庄子》内篇里，抨击“仁义”是基于它不是“大道”，并且会妨害对“大道”的体悟，言辞和态度明显没有外篇里的激烈、尖锐。

文章一开头从日常的生活经验出发，引出惊人之论：生活中人们眼里的聪明做法，岂不是为大盗积聚、做准备吗？第二段中将此结论推广、提升，用反问句的形式指出：所有的智者、圣人都是在为大盗积聚、守备啊！为了证明这一点，文章举了春秋时田氏篡齐的例子。作者认为，齐国人多地广，祭祀祖先和社稷、治理百姓也都取法圣人之道，可忽然有一天就被田成子弒君篡国。田成子所盗的不仅是国家，连齐国用以治国的圣智之法一并盗去，结果没有别的国家敢来干涉，他就安安稳稳地霸占了齐国。圣智之法竟成为“守其盗贼之身”、维护既得利益的工具。田氏篡齐是当时很有名的事件，作者用它做证据，很有说服力。

接下来第三段为了使圣智之法成为大盗的工具的意旨表达得更显豁，文章假设了一段盗跖和他的手下的对话，让大盗亲口说出“盗亦有道”，并一本正经地分析大盗所具备的五种美德：“圣”“勇”“义”“知”“仁”。这是多么绝妙的颠覆，仁、义、圣、知、勇，本是圣人提出引导人向善的道德准则，却也成为大盗们做坏事的信条。作者由此指出，圣人之道不仅有利于善人，也能给大盗带来好处。但毕竟天下善人少而不善人多，所以推论起来，坏人从圣人那里得到的好处更多，“圣人之利天下也少，而害天下也多”，由此推论出“圣人生而大盗起”的判断，也就是说坏人有了圣人之法，如虎添翼，足以成为大盗。至此，作者关于圣人对大盗有利的意思已经讲足讲尽，自然而然逼出下一层意思：打倒圣人，释放盗贼，那么天下就太平了。

第四段先重申圣人“死去”，大盗不起的意思，然后从反面指出“圣人不死，大盗不止”，并加以分析、论述。文中指出，“斗斛”“权衡”“符玺”等固然是治国的利器，但也可以成为大盗的利器；就连用以矫正世风的“仁义”，大盗也一并拿去用以装点门面。作者是怎样得出这样的结论的呢？是有鉴于“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉”的现实。联系前面所讲的田氏篡齐的史实，可谓所言不虚。接着文章又进一步指出，既然窃取仁义、斗斛、权衡、符玺等能获取诸侯之位，那么又怎能期望用奖罚的办法来禁止呢？最后明白指出：大盗们追求重利而不可禁止，这正是圣人的过错啊，这也是“圣人不死，大盗不止”的意思。

第五段总结以上论述，提出“绝圣弃智”的主旨，并全面地陈述有关主张。其要旨首先是：弃绝“圣智”，就没有大盗了；扔掉珠宝，就没有小偷了；毁掉符玺、斗衡等，百姓就纯朴、不争了。以上这些意思是和前文相呼应的，以下所阐述的则是对“绝圣弃智”主张的更细致的说明。课文指出：将“圣法”、音乐、五彩、技艺、仁义等统统毁弃、除掉，这样天下每个人就都能具备“明”“聪”“知”“德”，天下也就不会混乱、忧患、偏离正道了。为什么认为“圣法”、音乐等会成为百姓具备“明”“聪”等的妨害呢？《老子》第十二章里说：“五色令人目盲，五音令人耳聋。”看多了五色，令人眼花缭乱，丧失对颜色的基本判断，也即“目盲”；听多了音乐，耳朵会对声音失去敏感，丧失对声音的基本判断，也即“耳聋”。暗含的意思是，人天生是耳聪目明的，恰恰是“五色”“五音”让人耳聋目盲。同理，人本来天生具备“知”“德”，可是因为有人出来宣扬“圣法”“仁义”等各种学说，使人们产生迷惑，无所

适从，反而丧失了其本然具有的“知”“德”。也就是说，《老子》《庄子》都赞同人保有其天然本性，一切外来的人为的因素均应排斥在外，即使它们借着好听的名义。

全文的论述层次清楚，逐步推进，最后提出全面主张，试列出线索如下：

知者（个别意义上的“知者”），为大盗者积→圣者，为大盗者守；知者（普遍意义上的“知者”），为大盗者积→圣人之利天下也少，而害天下也多→圣人生而大盗起→圣人已死，则大盗不起（圣人不死，大盗不止）→绝圣弃知，毁弃珠宝、符玺、斗衡，除掉“圣法”、音乐、五彩、技艺、仁义等

论述过程中，或用事实作例证，或加以具体阐说，将主旨阐发得很充分，很有说服力。

这篇文章在写作上的特色有：一、设喻形象巧妙。生活中人们为了防盗，往往会用绳子捆紧箱子，并加固箱子上的锁，这看似聪明的做法，一般人都觉得没有问题，可在作者看来，却正方便了盗贼偷盗，由此引出“所谓知者，不乃为大盗积者也”的结论。二、想象奇特，富有幽默趣味。跖对他的徒弟所说的“盗亦有道”一段话，多么一本正经，读起来又多么让人忍俊不禁！谁能想到身负大盗之名的跖居然能现身说法，大讲“仁义”？真可谓嬉笑怒骂皆成文章。三、语言精警、锋芒毕露。最突出的如“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉”等。

教学设想

一、教学《〈论语〉十则》《〈老子〉五章》时，可以联系以前所学课文，将意义相关的语录放在一起，就某个问题引导学生进行比较深入、全面地探讨，务求使学生对一些关键概念和问题的理解不停留在表面，而把握其精神实质。在准确理解文本原意的基础上，可适当联系实际，思考当前有关的现象或问题。

二、《论语》《老子》中关于某个概念或问题的说法，往往散见于各章里，教学时，配合课文里所选的材料，适当补充一些直接相关的、说得更清楚的材料，会有助于学生理解。

三、教学《孟子见梁惠王》时，要注意分析在义利关系上，孟子对孔子的继承与发展；教学《胠箧》时，要注意分析它对老子的某些观点的继承和发挥。

四、儒道互补的问题目前是一个牵涉面较广、还没有达成一定共识的学术问题，因此教学重点应该是要求学生对儒、道两家思想有整体的了解和把握，而不必过多讨论它们如何构成互补关系并影响着中国人的情感和思维方式。有兴趣的同学可参看“大视野”栏目中楼宇烈先生的文章。

关于练习

一、论语里多次提到“君子”品性，如“君子欲讷于言而敏于行”“君子坦荡荡”“君子成人之美，不成人之恶”“君子病无能焉，不病人之不己知也”，等等。请将有关语录整理出来，联系日常的为人处世，讨论孔子所说的“君子”人格对我们有什么启发意义。

《论语》里的“君子”一般是指道德修养达到完善境界的人，即具备了“仁”的人。“君子欲讷于言而敏于行”，强调说话要慎重，做事须勤勉；“君子坦荡荡”，指君子因为依循于道，内心无私，所以精神上很放松自在，小人则相反，内心充满杂虑，所以总是忧愁不安；“君子成人之美，不成人之恶”，要

帮助人成就好的品德，而不是去助长别人的恶，这其实也是“己欲立而立人，己欲达而达人”的意思；“君子病无能焉，不病人之不己知也”强调个人应该以修身求学为重，而不应在意能否出名。

下面是《论语》中提到“君子”品性的部分语录及其大意：

“君子不重则不威，学则不固。主忠信。无友不如己者。过则勿惮改。”（《学而》）（态度要庄重不轻浮。做事要尽力，要讲究诚信。不要和道德品行不如自己的人结交。犯了过错要勇于改正。）

“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《里仁》）（一切行事以“义”为准则）

“君子喻于义，小人喻于利。”（《里仁》）（意思同上）

司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”（《颜渊》）（意思同“君子坦荡荡”）

“君子和而不同，小人同而不和。”（《子路》）（君子态度和顺，但不会苟同别人；小人容易附和别人的意见，但其实不能与别人平和相处。）

“君子耻其言而过其行。”（《宪问》）（强调言行一致。）

“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”（《卫灵公》）（一切行事以“义”为准则，具体做的时候要符合“礼”，言词要谦逊，要讲信用。）

“君子疾没世而名不称焉。”（《卫灵公》）（积极修身求学，虽不求名而定能有美名，否则，表明修身求学功夫没有做到，应该以之为耻。）

“君子求诸己，小人求诸人。”（《卫灵公》）（君子严格要求自己，强调内省的态度，遇事从自身找原因，而不是怨天尤人。）

“君子矜而不争，群而不党。”（《卫灵公》）（君子态度庄重，不放松对自己的要求，但并不争什么；和大家相处得很好，但不会结党。）

“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”（《卫灵公》）（以求学问道为上，学有所成，自然能获得禄食，衣食无忧。但学习过程中应安于贫困。）

建议：可以先让学生自由发言，说说自己由某一则语录受到的启发；再就几则学生都比较感兴趣的语录，让学生分组讨论。

二、《老子》中表现了很鲜明的辩证思维特点，如“有无相生”“柔以克刚”“祸福相依”等，请谈谈你对这个问题的看法。

老子的辩证思想，来自他对现实生活经验和日常现象的观察和总结，而不是玄虚的哲学思辨。比如，他看到三十根车辐拱着一支车毂，正因为中间是空的，所以车辆才得以运转使用；抟揉黏土做成器皿，正因为中间是空的，所以器皿才可以用来盛东西；开凿门窗，建造房舍，正因为中间是空的，所以房舍才可以居住。由此他得出结论：“有”“无”相互为用，不可或缺。（见《老子》第十一章）这也就是“有无相生”的意思。

老子这种来源于实际生活的辩证思维，启发我们要善于从不同角度、不同层面思考和处理问题，而不要偏执于一点或一个角度，这样，对问题的处理才会比较周全、合宜。

当然，对老子的辩证法也不能机械地认定它们是永恒不变的法则。即如“柔以克刚”而言，老子是由“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”这一现象提出来的，但是自然现象中存在着更多的“刚以克柔”的事例，放到社会人事中去看，春秋战国时期强国不断侵削、吞并弱国，完全是靠武力征伐，哪里是什么“以柔克刚”！

另外，老子的辩证思想，还具有特别重视“静”“柔”“下”等的一面，具体分析可参看“课文研读”相关部分。

三、儒家和道家思想对中国人的文化心理产生过重大的影响，对于这种影响的认识与评价各不相同。比如经常有报道说中国人到国外求学、谋职，不善于表现自己，而这与儒家强调礼让谦和、道家强调无欲不争的文化传统有关。你认为是这样的吗？

参考答案略。

提示：《论语》最看重的是道德修养，认为道德是人立身行事的根本；一个人只需要关心他的道德修养是否完善，而不必关心是否被别人知道。

《论语》很重视用“礼”节制人的言行举止，如“非礼勿言”，还多次强调说话要慎重，视“木讷”为美德（如“刚毅、木讷，近仁”），总体上倾向于尽量少说话。

孔子也很重视口才，如他说：“诵诗三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”他称许他的得意弟子分别在四个方面表现突出，这四个方面是德行、言语、政事、文学。至于他自己，则是：“孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。”“便便言，唯谨尔”的意思是说话雄辩，只是不失谨慎。

老子提倡人应该像水一样，对万物有利而不争（“上善若水。水善利万物而不争。”）；又说江海之所以能容纳百川，是因为江海地势低下（“江海之所以能为百谷王者，以其善下之。”）；老子反对自以为是，他说“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长”。他还说“不敢为天下先”是他持有的“三宝”之一。

老子对口才好似乎持否定的态度，他说“信言不美，美言不信；善者不辩，辩者不善”（真实的话听起来不好听，好听的话不真实；良善的人不巧辩，巧辩的人不良善）。

四、解释下列加点的词的意义。

1. 盍各言尔志

2. 敝之而无憾

3. 愿无伐善，无施劳

4. 一日克己复礼

5. 故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾

参考答案：

1. 盍，疑问副词，何不。　　2. 敝，动词，（用）破，（穿）破。

3. 伐，夸耀。　　施，表白。　　4. 一日，一旦。

5. 成，构成。　　形，显现。　　倾，相向，相对。

有关资料

一、扩展阅读

1. 子曰：“富与贵是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名①？君子无终食之间②违③仁，造次④必于是，颠沛必于是。（《论语·里仁》）

---

①〔君子去仁，恶乎成名〕君子失掉了“仁”，怎么称得上是君子呢？　②〔终食之间〕一顿饭的功夫。　③〔违〕离开。　④〔造次〕仓促、急遽。

2. 子曰："贤哉，回①也！一箪食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！"（《论语·雍也》）

3. 或谓孔子曰："子奚不为政？"子曰："书②云：'孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。'是亦为政，奚其为为政？（《论语·为政》）

4. 子曰："不患人之不己知，患其不能也。"（《论语·宪问》）

5. 樊迟③请学稼，子曰："吾不如老农。"请学为圃。曰："吾不如老圃。"樊迟出。子曰："小人哉，樊须也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情④。夫如是，则四方之民襁负其子⑤而至矣，焉用稼？"（《论语·子路》）

6. 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。

人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子》第二十五章）

（译文⑥：有一个混然一体的东西，它先于天地而存在。无声啊，又无形！它永远不依靠外在的力量，不停地循环运行。它可以算做天下万物的根本（母）。我不知道它的名字，勉强把它叫做"道"，勉强再给它起名叫做"大"。大成为逝去，逝去成为辽远，辽远又返转还原。所以〔说〕道大，天大，地大，人也大。宇宙间有四大，而人居其一。人以地为法则，地以天为法则，天以道为法则，道以它自己本来的样子为法则。）

7. 道生之，德畜之，物形之，势成之。

是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

故道生之，德畜之；长之育之；成之熟之；养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰。是谓玄德。（《老子》第五十一章）

（译文⑦："道"使万物生长，"德"使万物繁殖，体质使万物得到形状，〔对立的〕势力使万物得到完成。因此万物没有不尊崇"道"而珍贵"德"的。"道"所以被尊崇，"德"所以被重视，并没有谁来命令，它自己就是这样的。所以"道"使万物生长，"德"使万物繁殖，使万物成长、发育，使万物结果、成熟，对万物爱养、保护。生养了万物而不据为己有，推动了万物，而不自以为尽了力，作万物的首长，而不对它们宰制，这是最深远的"德"。）

二、参考译文

《论语》十则

先生说："君子不求吃得饱，不求住得安定，勤于做事而说话谨慎，向有道德的人修正自己（的道德行为），（就）可以称得上是好学啊。"

先生说："我十五岁开始专心求学，三十岁时能自立于世，四十岁时遇到事情没有疑惑，五十岁时

---

①〔回〕即颜渊。　②〔书〕指《尚书》。所引用的几句话的意思是：孝啊，只有孝顺父母，对兄弟友爱，才会扩大到政治。　③〔樊迟〕孔子弟子，名须。　④〔上好信，则民莫敢不用情〕在位者讲究信用，那么百姓没有人敢不诚实的。　⑤〔襁负其子〕背着他们的孩子。　⑥选自任继愈《老子新译》，上海古籍出版社1978年版。　⑦出处同上。

知道了天命，六十岁时听别人的意见能够包容，七十岁时一切随心所欲，而不超出规矩。”

先生说：“由（即子路）！我教诲你的知道了吗？知道就是知道，不知道就是不知道，这种态度才是明智的啊！”

颜渊、子路立侍（在孔子旁）。先生说：“何不各自说说你们的志向？”子路说：“愿意把我的车马和衣服拿出来与朋友共同享用，用坏了也不觉得可惜。”颜渊说：“希望不夸耀自己的好处，不表白自己的功劳。”子路说：“希望听听您的志向！”先生说：“老人使他安逸，朋友使他信任我，少年人得到关怀。”

先生说：“知道它不如喜欢它，喜欢它不如以之为乐。”

先生说：“智者喜欢水，仁者喜欢山；智者活跃，仁者沉静；智者快乐，仁者长寿。”

先生说：“吃粗粮，喝水，弯起胳膊枕着头，快乐也在里头啊。不合乎“义”而获得的富贵，对我来说就像浮云一样。

君子心胸开朗而宽广，小人总是忧愁、哀伤。

颜渊问什么是“仁”。先生说：“克制自己的私心，使一切复归到礼就是仁。一旦克制自己的私心，使一切复归到礼，天下就称许为“仁”了。达到仁是出于自己的努力，难道是由别人吗？”颜渊说：“请问它的具体要点。”先生说：“不合乎礼不要看，不合乎礼不要听，不合乎礼不要说，不合乎礼不要动。”颜渊说：“我虽然不聪敏，愿意实践这几句话。”

孔子说：“君子有三件需要戒除的事：少年时，血气还没有固定，要戒除的是女色；等到壮年时，血气正旺盛，要戒除的是争斗；等到老了的时候，血气已经衰弱了，要戒除的是贪欲。”

《老子》五章

第一章

道，（如果）能够说得出，它就不是永恒的“道”；名，（如果）能叫得出来，它（也就）不是永恒的名。（我们）用“无”来命名天地万物之始，用“有”来命名万物之母。所以从永恒的“无”中，可以观察宇宙的微妙之处；从永恒的“有”中，可以推知万物的极限。这两者是同一个来源却各有不同的名称，它们都可以说是玄妙的道理。极远啊，又极深，它是一切微妙的总门。

第二章

天下的人都知道怎样才算美，这就无所谓丑了；都知道怎样才算善，这就无所谓恶了。所以，有无由互相对立而产生，难易由互相对立而形成，长短由互相对立而体现，高下由互相对立而存在，音声由互相对立而谐和，前后由互相对立而出现。因此，“圣人”用“无为”去处事，用不言去教导，任凭万物生长变化，而不开创它。生养了万物，而不据为己有，推动了万物，而不自以为尽了力，功成而不自居。正由于不居功，所以他的功绩不会失去。

第十九章

抛弃了聪明和智慧，人民才有百倍的利益；抛弃了“仁”和“义”，人民才能回到孝慈；抛弃了巧和利，盗贼才能消灭。以上三条作为文治法度是不够的，所以要使人的认识有所从属：表现单纯、持守朴素，减少私心、降低欲望，抛弃学问，没有忧愁。

第七十八章

天下没有比水更柔弱的东西，而攻击坚强的力量没有能胜过它的，因为没有什么能代替它。弱之所以能胜强，柔之所以能胜刚，天下没有人不懂，（就是）没有人肯去做。因此，“圣人”说：承担国家的屈辱，才算是国家的君主；承担国家的灾殃，才算是天下的君王。正面的话听起来恰像是反话。

第八十章

国家小，人民少，有各种器具，也不使用；使人民不用生命去冒险，不向远方迁徙。虽有船和车，没有地方乘坐它；虽有武器装备，没有地方陈列它。使人民再用古代结绳记事的办法。（使人民）吃得香甜，穿得漂亮，住得安适，过得习惯。邻国互相望得见，鸡鸣狗吠的声音互相听得见，而人民直到老死，也不相往来。

（以上译文选自任继愈《老子新译》）

孟子见梁惠王

孟子拜见梁惠王，梁惠王说：“老先生！不远千里而来，将对我国有什么‘利’处吗？”

孟子回答道：“大王何必说‘利’呢？只有‘仁义’而已。大王说：‘什么对我的国家有利？’大夫说：‘什么对我的封地有利？’士、庶人说：‘什么对我自身有利？’上下互相求取利益，国家就危险了。拥有一万辆兵车的大国，杀掉它的国君的一定是拥有一千辆兵车的大夫之家；拥有一千辆兵车的国家，杀掉它的国君的一定是拥有一百辆兵车的大夫之家。从一万里取一千，从一千里取一百，够多的了。（可是，）倘若轻视义而重视利，那么不夺取全部就不满足。没有讲求“仁”却遗弃他的父母的，没有讲求“义”却以他的国君为后的。大王说‘仁义’就行了，何必说‘利’？”

胠　箧

为了对付撬箱子、掏口袋、开柜子的小偷而做防范准备，必定要收紧绳结、加固插闩和锁钥，这就是一般人所说的聪明做法。可是一旦大强盗来了，就背着柜子、扛着箱子、挑着口袋快步跑了，唯恐绳结、插闩与锁钥不够牢固哩。既然是这样，那么先前所谓的聪明做法，不就正是给大盗做好了积聚和准备吗？

所以我曾试图讨论这种情况，世俗所谓的聪明人，有不替大盗积聚财物的吗？所谓的圣人，有不替大盗守卫财物的吗？怎么知道是这样的呢？当年的齐国，邻近的村邑遥遥相望，鸡狗之声相互听闻，渔网所撒布的水面，犁锄所耕作的土地，方圆两千多里。整个国境之内，所有用来设立宗庙、社稷的地方，所有用来建置邑、屋、州、闾、乡、里各级行政机构的地方，何尝不是在效法古代圣人的做法？然而田成子一下子杀了齐国的国君也就同时窃据了整个齐国。他所盗窃夺取的难道又仅仅只是那样一个齐国吗？连同那里各种圣明的法规与制度也一块儿劫夺去了。而田成子虽然有盗贼的名声，却仍处于尧舜那样安稳的地位，小的国家不敢非议他，大的国家不敢声讨他，世世代代窃据齐国。那么，这不就是盗窃了齐国并连同那里圣明的法规和制度，从而用来守卫他盗贼之身吗？

我曾试图讨论这种情况，世俗所谓的聪明人，有不替大盗积聚财物的吗？所谓的圣人，有不替大盗防守财物的吗？怎么知道是这样的呢？从前龙逢被斩首，比干被剖心，苌弘被车裂，子胥被抛尸江中任

其腐烂。即使像上面四个人那样的贤能之士，仍不能免于遭到杀戮。因而盗跖的门徒向盗跖问道："做强盗也有规矩和准绳吗？"盗跖回答说："到什么地方会没有规矩和准绳呢？凭空推测屋里储藏着什么财物，这就是圣明；率先进到屋里，这就是勇敢；最后退出屋子，这就是义气；能知道可否采取行动，这就是智慧；事后分配公平，这就是仁爱。以上五样不能具备，却能成为大盗的人，天下是没有的。"从这一点来看，善人不能通晓圣人之道便不能立业，盗跖不能通晓圣人之道便不能行窃；天下的善人少，而不善的人多，那么圣人给天下带来的好处也就少，而给天下带来的祸患也就多。所以说：嘴唇缺失了，牙齿就会外露受寒，鲁侯奉献的酒味道淡薄致使赵国都城邯郸遭到围困，圣人出现了因而大盗也就兴起了。抨击圣人，释放盗贼，天下方才能太平无事。

溪水干涸山谷显得格外空旷，山丘夷平深潭显得格外充实。圣人死了，那么大盗也就不会再兴起，天下就太平而没有变故了。圣人不死，大盗也就不会停止出现。即使让整个社会都重用圣人治理天下，那么这也是让盗跖获得最大的好处。给天下人制定斗、斛来计量物品的多少，那么就连同斗斛一道盗窃走了；给天下人制定秤锤、秤杆来计量物品的轻重，那么就连同秤锤、秤杆一道盗窃走了；给天下人制定符、玺来取信于人，那么就连同符、玺一道盗窃走了；给天下人制定仁义来规范人们的道德和行为，那么就连同仁义一道盗窃走了。怎么知道是这样的呢？那些偷窃腰带环钩之类小东西的人受到刑戮和杀害，而窃夺了整个国家的人却成为诸侯，诸侯之门方才存在仁义，这不就是盗窃了仁义和圣智吗？所以，那些追随大盗、高居诸侯之位、窃夺了仁义以及斗斛、秤具、符玺之利的人，即使有高官厚禄的赏赐也不可能劝勉，即使有行刑杀戮的威严也不可能禁止。这些大大有利于盗跖而不能使他们禁止的情况，都是圣人的过错。

因此说，鱼儿不能脱离深潭，治国的利器不能随便拿给人看。那些所谓的圣人，就是治理天下的利器，是不可以用来明示天下的。所以，弃绝圣人，摒弃智慧，大盗就能停止出现；弃掷玉器，毁坏珠宝，小的盗贼就会消失；焚烧符记，破毁玺印，百姓就会朴实浑厚；打破斗斛，折断秤杆，百姓就会没有争斗；尽毁天下的圣人之法，百姓方才可以谈论是非和曲直。搅乱六律，毁折各种乐器，并且堵住师旷的耳朵，天下人方能保全他们原本的听觉；消除文饰，离散五彩，粘住离朱的眼睛，天下人方才能保全他们原本的视觉；毁坏钩弧和墨线，抛弃圆规和角尺，弄断工倕的手指，天下人方才能保有他们原本的智巧。削除曾参、史鱼的忠孝，钳住杨朱、墨翟善辩的嘴巴，摒弃仁义，天下人的德行方才能混同而齐一。人人都保有原本的视觉，那么天下就不会出现毁坏；人人都保有原本的听觉，那么天下就不会出现忧患；人人都保有原本的智巧，那么天下就不会出现迷惑；人人都保有原本的秉性，那么天下就不会出现邪恶。那曾参、史鱼、杨朱、墨翟、师旷、工倕和离朱，都外露并炫耀自己的德行，而且用来迷乱天下之人，这就是圣治之法没有用处的原因。

（选自张耿光《庄子全译》，贵州人民出版社 1991 年版，略作修改。）

三、《老子》所选诸章讲析（陈鼓应、兰喜并）

第一章解读

整章都在写一个"道"字。这个"道"是形而上的实存之道，这个形上之"道"是不可言说的：任何语言文字都无法用来表述它，任何概念都无法用来指谓它。

"道"是老子哲学上的一个中心观念，在《老子》书上它含有几种意义：一、构成世界的实体；二、创造宇宙的动力；三、促使万物运动的规律；四、作为人类行为的准则。本章所说的"道"是指一切存在的根源，是自然界中最初的发动者。它具有无限的潜在力和创造力，天地间万物蓬勃的生长都是

“道”的潜藏力之不断创发的一种表现。

“无”“有”是用来指称“道”的，是用来表明“道”由无形质落实向有形质的一个活动过程。

老子所说的“无”，并不等于零。只因为“道”之为一种潜藏力，它在未经成为现实性时，它“隐”着了。这个幽隐而未形的“道”，不能为我们的感官所认识，所以老子用“无”字来指称这个“不见其形”的“道”的特性。这个“不见其形”而被称为“无”的“道”，却又能产生天地万物，因而老子又用“有”字来形容形上的“道”向下落实时介乎无形质与有形质之间的一种状态。可见，老子所说的“无”是含藏着无限未显现的生机，“无”乃蕴涵着无限之“有”的。“无”和“有”的连续，乃在显示形上的“道”向下落实而产生天地万物时的一个活动过程。由于这一个过程，一个超越性的“道”和具体的世界密切地联系起来，使得形上的“道”不是一个挂空的概念。

本章只在说明：一、“道”具有不可言说性，“道”是不可概念化的东西。二、“道”是天地万物的根源和始源。其余的文字都是一个形容词。许多人以为老子的道理很玄虚，所谓“玄之又玄”。其实老子这句话只说明在那深远而又深远的根源之处，就是万物所从出的“道”。至于老子说“道”不可名，事实上他已经给了我们一些概念，即“道”之不可言说性与概念性等。在二十五章上，老子说到这个形而上之实存体是个混然状态的东西，无以名之，勉强用一个“道”字来称呼它，这只是为了方便起见。老子说到“道”体时，惯用反显法；他用了许多经验世界的名词去说明，然后又一一打掉，表示这些经验世界的名词都不足以形容，由此反显出“道”的精深奥妙性。

第二章解读

老子认为形而上的“道”是绝对的、永恒的（如第二十五章所说的“独立不改”），但是形而下的一切现象都是相对的、变动的。

本章以美与丑、善与恶说明一切事物及其称谓、概念与价值判断，都是在对待的关系中产生的。而对待的关系是经常变动着的，因此一切事物及其称谓、概念与价值判断，亦不断地在变动中。“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”，则说明一切事物在相反关系中，显现相成的作用；它们互相对立而又相互依赖、相互补充。

人间世上，一切概念与价值都是人为所设定的，其间充满了主观的执著与专断的判断，因此引起无休止的言辩纷争。有道的人却不恣意行事，不拨弄造作，超越主观的执著与专断的判断，以“无为”处事，以“不言”行教。

这里所谓的“圣人”是理想人物的折射。“圣人”和众人并不是一种阶级性的划分，只是在自觉活动的过程中比众人先走一步而已。“圣人”的行事，依循着自然的规律而不强做妄为。天地间，万物欣然而作，各呈己态，“圣人”仅仅从旁辅助，任凭各自的生命开展其丰富的内涵。

在一个社会生活上，老子要人发挥创造的动力，而不可伸展占有的冲动，“生而不有，为而不恃，功成而弗居”，正是这个意思。“生”“为”“功成”，正是要人去工作，去创建，去发挥主观的能动性，去贡献自己力量，去成就大众的事业。“生”和“为”即是顺着自然的状况去发挥人类的努力。然而人类的努力所得来的成果，却不必擅据为己有。“不有”“不恃”“弗居”，即是要消解一己的占有冲动。人类社会争端的根源，就在于人人扩张一己的占有欲，因而老子极力阐扬“功成而弗居”的精神。

（以上选自陈鼓应《老子注译及评介》，中华书局 1984 年版）

第十九章解读

这一章承接上一章讲。

人们自然无为的生活状态由于人为而改变。“人为”即“伪”。“伪”是由智巧谋虑所引发，所以要恢复自然无为的生活状态，就要“绝智弃辩”“绝巧弃利”“绝伪弃虑”，这样才能恢复人的纯朴本性。

“弃”“绝”是从已经发生的角度来讲的，这就犹如已经染病然后再治病一样，不能从根本上防止疾病的发生。所以老子说“此三者，以为文不足”。要从根本上防止“人为”即“伪”的产生，需要依属更为根本的原则，即“见素抱朴，少私寡欲”。

“素”“朴”都是指没有掺杂“人为”因素的自然本性。因为智巧谋虑产生的关键是质朴本性的迷失，所以要防止智巧谋虑，就要保养自然天真的本真状态。老子认为，婴儿的心态和神态就是自然天真的，所以他主张要“复归于婴儿”。孟子也曾说：“大人者，不失其赤子之心也。”（《孟子·离娄下》）“不失赤子之心”也就是“见素抱朴”。明代李贽曾写《童心说》，讲“童心”是“绝假纯真，最初一念之本心”，“若失却童心，便失却真心，失却真心，便失却真人”。纯真是做人的基础，能保持本真叫做“真人”。儒、道两家对本然天性的理解虽大相径庭，但都强调保养本真，在这一点上是一致的。

影响“见素抱朴”的是“私”和“欲”，所以老子又说要“少私寡欲”。改变占有的观念，摆脱贪欲的困扰，无执无为，顺应自然，这样才能怡然安适。如果人们都为了“私”和“欲”而尔虞我诈，争斗不已，则恐怕难有安宁舒适之日。

第七十八章解读

这一章的观点在前面大都有过相近的论述。第四十三章中讲“天下之至柔，驰骋于天下之至坚”，这一章接着讲“天下莫柔弱于水，而攻坚强者，莫之能胜”。第七十章中讲“吾言甚易知也，甚易行也”，这一章接着讲“柔之胜刚，弱之胜强，天下莫弗知也，而莫能行也”。第八章中讲水“居众人之所恶”，第六十六章中讲“江海所以为百谷王，以其能为百谷下，是以能为百谷王”，这一章接着讲“受邦之垢，是谓社稷之主；受邦之不祥，是谓天下之王”。这些观点概括起来，就是强调要“柔”。但是，这种“柔”不是软弱无力，而是在“柔”中蕴涵着巨大的力量，故能“驰骋于天下之至坚”。这是老子处世的一大特点。

这一章中比较重要的内容是“正言若反”。所谓“正”言若“反”，就是从反面来表述正面，从否定来表述肯定。在《老子》书中有许多这样的形式，如：第四十章中讲“明道如昧，进道如退，夷道如类，上德如谷，大白如辱，广德如不足，建德如偷，质真如渝”，其中明道、进道、夷道、上德、大白、广德、建德、质真等等是“正”，但是却说成如昧、退、类、谷、辱、不足、偷、渝等“反”。第四十五章中讲“大成若缺”“大盈若冲”“大直若屈”“大巧若拙”“大辩若讷”，也是以缺、冲、屈、拙、讷等“反”来言大成、大盈、大直、大巧、大辩等“正”，即从否定的方面来表述肯定。此外，如“曲则全”“枉则正”“洼则盈”“敝则新”等等都是这样。这就是“正言若反”。

在先秦思想史中，“相反相成”“物极则反”等观点在其他的思想体系（如《周易》）中也多有体现，而“正言若反”则是老子独特的立言准则，是老子思想的一大特色。

第八十章解读

“小邦寡民”所强调的是营造一种适宜的生存之境。在这种生存之境中，人们顺天任势，自然无为，不谋于占有，不为于“益生”，无相互攀比之念，无彼此侵扰之行。知足知止，不需为人为的欲求而奔波，所以“有车舟无所乘之”。没有因贪得而产生的角逐，没有为名利而发生的争夺，彼此相安无事，所以“有甲兵无所陈之”。从表面上看，这种“小邦寡民”式的生存之境与原始社会有许多相似的地方，但实质上却有着本质的区别。“使有什伯之器而不用”说明在这样的社会中有（或能够有）“什伯之器”，

只是因生存的切身状态无需“什伯之器”，所以虽有而毋用。“有车舟无所乘之，有甲兵无所陈之”，说明了这样的社会与其他社会的区别主要不在于是否有车舟甲兵，而在于是否有“用”。再看“使民复结绳而用之”一句，既是“复”，就说明不是没有文字可用以记事，而是由于生活的简化，无须以文字来记事。人的生存本来是简单的，只是由于企图求得“最大幸福”，所以不断地扩张欲望和需要，人为地添设出许多复杂的内容，也无谓地增添了许多焦虑和烦恼。所以老子主张要“损”，“损之又损”，以恢复人生存的本然真态和简单性。简单化的生存只是应和当下的境遇，无须数字化的复杂计算和概念化的烦琐推理，所以“复结绳而用之”。在这里的“复”犹如“复归于婴儿”“复归于朴”的“复”，其中包含着一种意境或境界。“知……守……”是老子思想的一个模式，体现在“小邦寡民”这一问题上，可以说是“知其文明，守其素朴”。所以，与其说老子的“小邦寡民”指的是一种社会状态，不如说它体现了一种人的精神境界。（参见冯友兰《中国哲学史新编》第2册第60页，张祥龙《海德格尔思想与中国天道》第300～305页。）

在第四十四章中老子曾提出名利与生命谁更重要的问题。对于这个问题，人们似乎都能容易地给出答案。但是，当真正涉及到“我”与名利的关系时，却未必都能那么清醒，因此就会出现许多“以物易性”“以身为殉”的事来。所以在这一章中，老子又一次强调要“重死”。“重死”也就是重视生命，不仅重视生命之“形”，更要重视生命之“神”，即重视“我”。没有了“我”，生命便失去了意义，也可以说就“死”了。所以老子又强调要“不远徙”。“不远徙”也就是要避免失去自己的本然真性，避免把“我”移居到他人和他物之中，要立足于自己的切身状态，“甘其食，美其服，乐其俗，安其居”。这样，人们彼此相望相闻，相互独立，而又相安无事，“至老死而不相往来”。对于“不相往来”不能简单地理解为没有任何形式的交往，而是强调要保持各自的本然真性和独立性。

陶渊明《饮酒诗》中有一首“结庐在人境”，其诗言：“结庐在人境，而无车马喧。问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。此中有真意，欲辨已忘言。”老子“小邦寡民”的理想在陶渊明的诗中得到诗意的体现。……

秦观《踏莎行·郴州旅舍》讲：“雾失楼台，月迷津渡，桃源望断无寻处。”以世俗的眼光难以“寻”得桃花源的意境，只有超然于世俗之外，才能“豁然开朗”——原来桃花源就在心中。这也就是陶渊明所说的“心远地自偏”。世内自有桃花源，何必世外。

河上公题此章为“独立”，也颇得老子“小邦寡民”之真谛。

（以上选自兰喜并《老子解读》，中华书局2005年版）

四、对老子的总结和批评（陈鼓应）

老子的哲学系统是由“道”展开的。老子认为这个“玄之又玄”“惟恍惟惚”的“道”是真实存在的。现在我们毕竟要问：世界上果真有老子所说的如此这般的“道”吗？它究竟是实际的存在呢，还是只是概念上的存在？关于这个问题，我们可以直截了当地说，“道”只是概念上存在而已。“道”所具有的一切特性的描写，都是老子所预设的。老子所说的“道”，若从常识的观点来看，也许会认为它是没有意义的。例如说“道”是“惟恍惟惚”的，是“独立而不改”的，是“天地之始”“万物之母”的，这一切都是非经验的语句，都是外在世界无法验证的。然而“道”的问题，却不可以把它当做经验知识的问题来处理，它只是一项预设，一种愿望，借以安排与解决人生的种种问题。“道”之为一种预设，犹如政治上预设“人人生而平等”一样，果真是人人生而平等吗？对于这个预设的命题，我们既不能否认它，但也不能证明它。关于老子“道”的理论也是这样，我们不能从存在的观点（existential viewpoint）来处理它，只能从设定的观点（hypothetical viewpoint）来讨论它。

如果我们再作进一步的了解，我们也可以说，老子“道”的论说之开展，乃是人的内在生命的一种真实感的抒发。他试图为变动的事物寻求稳固的基础，他更企图突破个我的局限，将个我从现实世界的拘泥中超拔出来，将人的精神生命不断地向上推展，向前延伸，以与宇宙精神相契合。而后从宇宙的规模上，来把握人的存在，来提升人的存在。

因而，老子的形而上之“道”，固然有人说只是满足人们概念游戏的乐趣，但是正因此而拉开了我们思维活动的范围，并且将我们从为眼前事务所执迷的锁闭的情境中提升了一级。此外，老子关于宇宙创生的说法，在思想史上也具有重大意义。“道”的预设，破除了神造之说；他说“道”为“象帝之先”（四章），他不给“上帝”留下地盘；他说“天法‘道’，‘道’法自然”（二十五章），人格神的观念在他哲学的园地上销声匿迹；他说“天地不仁，以万物为刍狗”（五章），他这种自然放任的思想，把人从古代宗教迷信的桎梏下彻底地解放出来。老子所说的“天”，都是指自然而言，他消解了意志的天、作为的天，他把前人视为无上权威、不可侵犯性的天，拉下来，屈居于混然之“道”的下面，而成为漠然存在的自然之天。总之，老子解释宇宙现象时，破除人格神创造的说法，而重视万物的自生自长，纯任自然。从这方面来看，他的形上学是有重大意义的。

形而上的“道”向下落实而成为人生准则的“道”，它对人所产生的意义就很明显了。这一层意义的“道”，具有“自然无为”“虚静”“柔弱”“不争”“处下”“为而不恃，长而不宰，功成而不有”等等特性，从老子所预设的这些“道”的基本特性中，我们可以体会出老子立说的用意。老子立说的最大动机，是要缓和人类社会冲突。而人类社会冲突的根源，就在于剥削者肆意扩张一己的占有欲。所以老子提出“无为”“质朴”“无欲”“谦退”“不争”种种观念，莫不是在求减损人类占有的冲动。老子所处的社会——事实上从古到今所有人类的社会，有形和无形的争夺无尽期地在进行着。而战争的残杀，是有形争夺的事件中最惨烈的。战争的意义，令人感到惶惑，追根究底，这些屠杀的事件多半只是为了剥削者的野心和意气，而迫使多数人的生命去作无谓的牺牲。《老子》书上，表现了强烈的反战意识，他说：锐利的兵器是不祥的东西，大家都厌恶它，所有有“道”的人不使用它①。如果遭受强暴的侵凌，万不得已而应战，要“恬淡为上”。打了胜仗不要得意；得意，就是表示喜欢杀人②。想想看，打胜仗，就是杀死很多人，而每一个被杀的人，都是和你一般的，从呱呱坠地，由母亲含辛茹苦地抚养成长起来的，从每一张青年的脸孔上，可以体味出多少母爱，母爱之中蕴藏了多少辛酸血泪，岂料无辜地被驱使到战场上，在瞬间被打得血肉模糊，血水迸流。所以老子沉痛地说：“杀人之众以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。”（三十一章）这是何等伟大的人道主义思想的流露。他怀着对人类的深沉的哀悯之心，提出“慈”字，要列强发挥慈心，爱养百姓而不可轻杀。在那兵祸连年的时代，在那争夺迭起的社会，老子苦口婆心，极欲解决人类的争端。老子著书的动机是多方面的，然而从这一方面作为出发点去了解，才能把握老子立说的真正用意，并且从这点上去体认，当可知道老子具有积极救世的心怀。我们常听人说，老子的思想是消极的、悲观的、出世的，这完全是一种误解。老子倡导“生而不有”“为而不恃”“长而不宰”“功成而弗居”“衣养万物而不为主”“为而不争”“利万物而不争”。可见他要人去“为”，去创生，去养育，去贡献自己的力量（“衣养万物”“利万物”）。事实上，老子也并不反对人成就功业，只是他眼看到这个社会大家都急急忙忙地求名、取利、争功，大家都想出风头、占便宜、贪图利益，无功的想争功，有功的更要居功。所以他要人功业成就了，也不必去占为己有（“功成而不有”）；事情做了，也不必去争夺名位（“为而不争”）。他还呼吁大家要拿出自己有余的去帮助不足的人（“损有余而补

①《老子》三十一章：“夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有‘道’者不处。”　②《老子》三十一章：“胜而不美，而美之者，是乐杀人。”

不足”），要尽自己的所能去贡献给人类（“损有余以奉天下”）。

此外，我们应重视老子所提出的“虚静”等观念，这是对生活具有批评性与启示性的观念。“虚静”的生活，蕴涵着心灵保持凝聚含藏的状态。唯有这种心灵才能培养出高远的心志与真朴的气质，也唯有这种心灵，才能导引出深厚的创造能量。反观现代人的生活，匆促浮华，自然难以培养出深沉的思想；繁忙躁进的生活，实足以扼杀一切伟大的创造心灵。老子恳切地呼吁人们重视一己内在生命的培蓄，就这一个层面来说，对于现代这种浮光掠影式的生活形态与心理样态，老子的呼声未尝不具有深刻的意义。

最后，我们要谈谈老子哲学上的缺点。

我们很容易发现老子常使用类比法（analogy）去支持他的论点。例如，他从柔弱的水可以冲激任何坚强的东西，因而推论出柔弱胜刚强的结论来。这种类比法的使用，虽然有相当的说服力和提示性，但是并没有充分的证据力。因为你可以用同样的形式运用不同的前提而推出相反的结论来。你可以说，坚硬的铁锤可以击碎任何柔脆的东西，因而推论出刚强胜过柔弱的结论来（这里仅就老子所使用的类比法加以批评）。当然我们了解老子的用意，只求在经验世界中找寻说明他的道理的论据，这些论据虽然无法保证他的结论之必然性，然而并无碍于他的道理之能在经验世界中得到运用。

老子的思想内容，有许多可批评的地方，例如：

第一，老子“返本复初”的思想是很浓厚的，然而是否能够返回到“本初”的状态？同时所谓“本初”的状态，是否像老子所设想的那样美好？这退回原点的想法，实有碍于事物的向前发展。

第二，老子认为事物的运动和发展是循环状态的。然而事物的发展状况是复杂多端的，有曲线的发展，也有直线发展，种种状况，不一而足，未可以单一的循环往复来概括其余的。老子还认为事物的运动和发展终究会返回到原点。返回原点，老子称为归根。归根之处，是虚静状态的。这种过分重视虚静的观念，意味着事物的运动和变化是无须的，也是无益的。这种观念显然会导致一种退缩的态度。

第三，老子主张“无知”“弃智”，因为他认为一切巧诈的事情都是由心智作用而产生的。他又主张“绝学”（老子所说的“学”，是指仁义礼法之学），他认为这种对圣智礼法的追求，徒然增加人们的智巧心机。但是他忽略了“智”和“学”也可引人向上，是导人向善的趋途。

第四，老子重视事物对待关系的转化，他认为祸福相因，循环无端，然而他却忽略了主观力量的重要性。他这种说法，很容易使人觉得好像不需要主观力量的参与，祸就自然而然会转化为福，福又自然而然地转化为祸。事实上，主观的努力，常为决定祸福的主要因素。

第五，老子一再地强调人应顺应自然，然而如此纯任自然的结果，一切事物的发展是否能达到预期的效果，这是很值得怀疑的。此外，道家思想都肯定了人和自然事物的一体情状，然而人和自然事物在本质上究竟是否同一？这显然是有问题的。事实上，人是有意志、有理性、有感情的。意志的表现，理性的作用，感情的流露，都使得人之所以为人，和自然事物在本质上有很大的差别。

第六，在老子所建构的理想国中，那种安足和谐的生活，固然很富有诗意，令人神往，固然有其社会环境作为依据而非全然梦境（古时的农村社会是由许多自给自足的村落形成的）。但是，我们毕竟感到在那种单纯而单调的生活方式中，没有了文字（“使人复结绳而用”），人究竟还有什么精神活动可言？人们的生命即与草木同朽，究竟有什么意义？

第七，老子一再强调“清静无为、柔弱处下”，一个人如果长时期浸染于这种思想的气氛中，久而久之，将会侵蚀人的奋发精神，也会消解人向观念探索以及向思想禁地推进的勇气。总之，在老子所建构的世界中，人们固然可获得心灵的平和宁静，然而相对地也会减损人创造性的冲动。

尽管如此，这些缺点并不能掩盖老子哲学的价值，他所提出的种种观念——比如文中一再提到的

“生而不有”“为而不恃”“长而不宰”“功成而弗居”等等观念，都已成为传统文化的精粹。

五千言的一本《老子》，充满了不少深沉的智慧之言。借用德国哲学家尼采所说的：“像一个永不枯竭的井泉，满载宝藏，放下汲桶，唾手可得。”

（节选自《老庄新论》，上海古籍出版社 1992 年版）

五、老子与孔子思想比较研究（节选）（陈鼓应）

老子是中国第一位哲学家，孔子是中国第一位伦理学家。将他们放在一起加以比较，不仅可以看出彼此观念的异同，也可以认识老学先于孔学的顺序，以纠正一般哲学史上孔先老后的错误倒置。

黑格尔认为孔子的教训是一种道德哲学，他说：“孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的。”他还说：“孔子的哲学就是国家哲学，构成中国人教育、文化和实际活动的基础。但中国人尚另有一特异的宗派，这派叫做道家。”①（编者按：本文注解均为作者原注。）这里，黑格尔似乎隐约认识到儒家学说较近于官方思想，而道家则属于民间哲学。更重要的是，黑格尔指出孔、老思想的不同，在于前者是属于“道德哲学”，而后者则是“思辨哲学”。诚然，从学院式的哲学视角来看，不仅看出彼此思想性质的差异，也有无从比较之感：因为老子建立了相当完备的形上学体系，而孔子在宇宙论和本体论方面是空白的；老子倡导“静观”“玄览”的认识方法，而孔子在认识论方面是贫乏的；老子有着相当多的辩证法思维，而孔子在这方面是阙如的。在这些主要的哲学领域——无论就形上学领域、认识论范围或思想方法上——老子哲学思维的丰富性与孔子哲学思维的欠缺性，确实相形悬殊。然而，如果我们将哲学的范围从宇宙论或世界观的角度转向而专注于“哲学是对于人生的有系统的反思”② 的思想，就不难比较老、孔两家对时代与人生反映的异同，以及对传统制度、文化观念的分歧。

老、孔的思想立场和入世方法的异同

老子与孔子同时代，约长于孔子 20 岁左右。孔子周游列国时，每到一处便向当地博学广知者请教，《史记·仲尼弟子列传》记载：“孔子之所严事：于周，则老子；于卫，蘧伯玉；于齐，晏平仲；于楚，老莱子；于郑，子产。”《史记·老子传》还生动地描述了孔子问礼于老子的情景。

孔子师事老子之事，先秦著作中《庄子》《吕氏春秋》及儒家典籍《礼记·曾子问》等不同学派都有记载。

孔子生前“述而不作”，所以没有留下亲笔著作。《老子》一书为老子（老聃）所自撰，为现存的中国“私人著述”中最早的著作。《史记》明确记载老子生前“著书上下篇，言道德之意，五千余言”。这里提到三个要点：第一，《老子》书中有上下篇；第二，以“道”“德”为主旨；第三，在数字上约有五千言。这三点都跟流传至今的本子相合，可证司马迁所说是实。先秦诸子之作，大都是一个学派中历经多时多人所编写形成，但《老子》一书基本上是成于老聃一人之手——虽然可能经过后人对于某些词句的增删、修饰，正如《周易》一书基本形成于西周初年，而历经后人之增删修饰一样。理由有三：第一，从理论上看，全书首尾一贯，思想层次分明，无论思维方法或概念内涵，层层相因，展示其独家之言。第二，书中多次出现“吾”与“我”的称谓，除如老子自叹“知我者希，则我者贵”，感慨“吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行”。这明确表明了作者本人的心思。第三，以文风看，尤为可证。如书中“兮”字屡见；“是以”全书出现 39 次之多；“是谓”出现 20 次之多。另外，“夫唯……是

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，北京商务印书馆 1983 年第 6 版。　② 冯友兰：《中国哲学简史》第一章《中国哲学的精神》，涂又光译，北京大学出版社 1985 年版。

以……”（如“夫唯弗居，是以不去”等），“是以……故……”（如“是以圣人为腹不为目，故去彼取此”等）及“是谓……”等独特形式的句型的反复出现。由全书文体如此独特与一致，足证其出自一人之手笔。

我们讨论老子思想，以《老子》一书为本；讨论孔子思想，以他弟子及再传弟子笔录的《论语》为据。老、孔都是“士”阶层的代表人物，在对待周代礼制的态度上，老子是激进者，孔子是保守者；老子是体制外的抗议者，孔子是体制内的改良者。

范文澜在提到“孔子学说是士阶层思想的结晶”时说：“士在未出仕时，生活接近庶民或过着庶民的生活，还能看到民间的疾苦，懂得‘节用而爱人，使民以时’……当他求仕干禄向上看时，表现出迎合上层贵族利益的保守思想，当他穷困不得志向下看时，表现出同情庶民的进步思想。士看上时多，看下时少，因此士阶层思想保守性多于进步性，妥协性多于反抗性。”① 作为士阶层代表的老子，也有这样的特点，但他“向下看”时多，由他的著作表达了较强的庶民意识可以为证。对于下层阶级的看法，孔子常以“小人”称之；在农事生产上，孔子被道家型的隐士讥为“四体不勤，五谷不分”，樊迟请学稼，被孔子讥为“小人”。反之，老子就很替农民着想，比如他说“无德司彻”。“彻”是抽取十分之一的税利，老子认为对农民来说负担过重，因而视之为“无德”。老子认为“天下有道，却走马以粪”，在他看来，把好马撤回给农民播种，是“天下有道”的象征，而“戎马生于郊”是“天下无道”的表现。他之所以反对战争，主要还是维护农民的利益。他沉痛地谴责战争给农民带来的祸患：“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。”这就是老子“以百姓心为心”的一种心怀。

老、孔都是入世的，只是所采取的方式有所不同而已。老子有句名言：“生而不有，为而不恃，功成而弗居。”“生”“为”“功成”，就是一种入世的积极态度。“不有”“不恃”“弗居”并不是消极，而是要人不将成果擅居己有。老子“为而不争”的名言，就是要人顺任自然，但其成果不必据为己有。而老子的话，以文义脉络（contextual meaning）看，大多是针对统治阶层人士而发，晓谕统治者们不可以权位的优势去肆意伸张一己的占有意欲。老子晚年之成为“隐君子”，也并非出世之念，乃是功成事遂之后，能从利禄名位场中撤身出来！“知其不可而为之”的孔子，也有“道不行，乘桴浮于海”的念头。要知处于乱世，无论老、孔或其他思想家，总是时显时隐，总是抱持进退之间的“入世”心态。

老子和孔子一样，怀有治国安邦的抱负。《老子》五千言所言多为治“道”。老子认为治国之道，要在“以百姓心为心”，劝告统治阶级当顺任民情，万不可强作妄为。这就是他的“自然无为”的旨意。“治大国，若烹小鲜”，成了人类历史上著名的智慧之言。老子的放任政策，与孔子有着根本的区别。孔子积极推行德治，认为在德治之下，人民就可以望风披靡，所谓“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”。在让人民发挥其自由性、自主性这一方面，老、孔的治“道”却有着基本的不同。

老子的政治理想，不仅要安邦，还要“为天下式”。老子之关心天下事，由《老子》一书中“天下”一词61见，遍及29章之多，可以为证。他屡言“为天下”“寄天下”“托天下”“奉天下”“为天下正”“为天下谷”“为天下贵”，可见他对“天下大事”的关怀程度。

老子是有“小国寡民”的构想，但在现实上也不可避免地要涉及到大邦与小邦之间的关系问题。《老子》六十一章中明确提到“大邦以下小邦，则取小邦；小邦以下大邦，则取大邦……大邦不过欲兼畜人，小邦不过欲入事人。夫两者各得所欲，大者宜为下”。这是一种“联邦”的主张②，提倡“大邦以下自处，则邦有大小，会合于大邦”，“在现实中保存小邦，以小邦为基础，以大邦为主导”③。

---

① 范文澜：《中国通史简编》修订本第一册，人民出版社1964年版。　② 涂又光：《论帛书〈老子〉的社会学说》，见《楚史论丛》，湖北人民出版社1984年版。　③ 同上书。

老子“以身为天下”的理想，也有一个具体的步骤。《老子》五十四章提到：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”由修身而修家，由修家而修乡，由修乡而修邦，由修邦而修天下，这一进程成为后来儒家“修身、齐家、治国、平天下”的蓝本。正如涂又光教授所说：“战国末期，西汉初期的儒家《大学》，提出‘自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本’。这固然是由孔子、孟子、荀子发展而来，也显然受了《老子》的影响：‘修之于身，其德乃真’云云已经蕴含有‘壹是皆以修身为本’的意思。”①

老子崇尚人的自然性、自主性与孔子关注人际的规范性、维系性

老子的本体论和宇宙生成论充分展现了“道”和万物的自性。“‘道’法自然”就是“道”性自然，“自然”是“自己如此”的意思，由“道”的自性而显示创生万物时的无目的性、无意识性。所谓“莫之令而常自然”，就是对万物不加干涉而任其自然。这种“长而不宰”的精神和基督教创造主的性格全然不同。耶和华创造万物之后，对他的被造物长而宰之，稍不顺意，动辄施暴于人，甚至以洪水淹没全地面的人。老子的“‘道’常无为”——“道”的作用只是万物自己的作用②。这样，由“道”的自性而赋予万物的自性，这精神深刻地影响着庄子。庄子学派认为，世界万物都是以它自身的原因、条件而形成的，“天之至高，地之至厚，日月之至明”（《庄子·田子方》），这就说明天之高、地之厚、日月之明都是各物的自性。“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣，树木固有立矣”（《庄子·天道》），“固”就是本来如此的意思，并非外因或他因所为。《齐物论》所表达的万物平等的精神，“吹万不同，而使其自己也，咸其自取”，千万种不同的意见同时鼓舞起来（“万窍怒号”），这里，庄子将万物的自性发挥到淋漓尽致的地步。此外，老子“莫之命而常自然”的思想，也影响了孟子。孟子说“莫之为而为者，天也”，天的“莫之为”，就是来源于老子的“莫之命”的观点。

在“自性”的原则下，老子主张“任万物之自然”（六十四章），这样，则“万物将自化”“天下将自定”（三十七章），“民莫之令而自均”（三十二章）。在《老子》五十七章中有一段总结性的意见：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”这就是说，在上位者若不横加干涉，不事搅扰，不贪欲诈取，人民反倒能自我化育，自我形成，自我发展。

老子之崇尚人性的自然性、自主性，乃是鉴于春秋时代权势阶级穷兵黩武，尔虞我诈，巧取豪夺，弄得民不堪命。老子的反战，是春秋时“相斫”所生的反响；“民之饥，以其上什税之多”，这是对各国重税的反响；“不贵难得之货，使民不为盗”，这是对贵族奢侈的反响；“天下多忌讳，而民靡贫”“法令滋彰，盗贼多有”“绝巧去利，盗贼无有”——这些话也都是从春秋时代的背景来的③。

老子的“绝学无忧”，不止是针对春秋末烦琐的学问的一种反抗。在老子同时代，已有一股“无学不害”的空气。《左传》有一段颇有参考价值的记载：昭公十八年（前524）秋天，参加曹平公葬礼的人会见周朝大夫原伯鲁，交谈中，发现他“不说（悦）学”，回去把这情况告诉闵子马，闵子马十分担心，认为周朝恐怕要发生动乱了，以为这种“不悦学”一定形成了一种风气（“夫必多有是说”），影响着在位者，因而闵子马认定“无学不害”的风气是会构成“下陵上替”的危险情况。这样看来，老子主张“绝学无忧”，也是这种风气的一个代表。老子所“绝”的“学”，便是指政教礼乐之“学”，这种“学”乃是官学。老子思想中确有反文化的倾向，所反的正是这种官学，所以，老子才应当说是私学的开创者。当时的“学”，重于礼教的内容，从孔、孟、荀言论中可以为证。孔子说“不学礼，无以立”

---

① 涂又光：《论帛书〈老子〉的社会学说》，见《楚史论丛》，湖北人民出版社1984年版。　② 胡适：《中国古代哲学史》第三篇《老子》。　③ 参看唐兰《老子时代新考》，《古史辨》第六册。

(《论语·季氏》)，“博学于文，约之以礼”(《雍也》)；孟子谓“学”，“皆所以明人伦”(《孟子·滕文公上》)；荀子说：“学，至乎礼而止矣。”(《荀子·劝学》)老子所以“绝学”，除了因其为礼学、官学的原因之外，也因为它的束缚人性自然的缘故，《庄子·骈姆》等篇正发挥此意。

老子抨击礼是“忠信之薄，而乱之首”，并说“大丈夫处其厚，不居其薄，处其实，不居其华”。老子的反礼，是由于这几种原因：1.“礼”是“旧贵族专政的法权形式，即区分贵贱尊卑上下的法度”①，这和主张“贵以贱为本，高以下为基”的老子思想必然相左。2.“礼”成为繁文缛节、拘锁人心的东西。3.“礼”为争权者所盗用，而沦为钳制人民的统治工具，庄子学派（如《胠箧》）对此施以更猛烈的攻击。4. 礼、义的违反自然。尼采说：“各种伦理系统从来都是违反自然而愚昧之至的。”② 老子所谓“‘道’之华而愚之实”，正是此谓。

老子的反礼，和孔子的卫护礼，两相比较，可见在现实的立场上，一为激进派，一为保守派。从老、孔对礼学的态度，可以看出日后儒、道两家代表着官方哲学与民间哲学的发展的端倪。

“礼”是孔子学说的核心观念，维护礼制是他终生的职责。孟子以前，“儒学实际就是礼学”③。关于“礼”在孔子思想体系中的重要性，当代学者已有不少精到的论说，如侯外庐先生“‘立于礼’，是他的思想中心……孔子的历史观是礼的损益史”④。又说：“孔子思想是以‘礼’为社会的极则，这也就是说‘立于礼’是孔子的中心思想……孔子关于春秋时代礼乐的批判，并不是掌握着新内容以否定旧形式，而是相反，因执著旧形式以订正旧内容。所谓‘循名以求实’，即是此义。”⑤ 高亨先生说：“孔子非常强调礼治，在政治方面，……他要求统治者齐民以礼，要求人人守礼。先秦人所谓礼有两个含义：一是社会制度，如赋税制度、等级制度等；二是冠、婚、丧、祭、燕、射、朝、聘等等仪式。孔子所谓礼在其他方面，也很重要的是维护分封、世袭（包括宗法）、等级制度。……这三种制度确定了贵族们享有种种特殊权利。孔子基本上都予以肯定。他说：‘君君臣臣父父子子。’……他反对‘季氏八佾舞于庭’‘三家者以雍彻’‘季氏旅于泰山’，……他作《春秋》来以正名，笔伐所谓‘乱臣贼子’，严格遵守等级的名号，都是维护等级制度和世袭制度的具体表现。”⑥

从史书记载，孔子反对晋国的铸刑书，认为公布法将会造成“贵贱无序”。这样一来，“何以尊贵？贵何业之守？”(《左传·昭公二十九年》)可见孔子维护礼治之“尊贵”的态度。

“礼”的作用，在于“序上下”(《左传·僖公十二年》)，“礼所以整民”(《左传·庄公二十三年》)，“礼以体政，政以正民……是以民服事其上，而下无觊觎”(《左传·桓公二年》)。这都表明了“礼”的统制御民的作用。孔子正继承这一思路。因此他说，“上好礼，则民莫敢不敬”(《论语·子路》)，“上好礼，则民易使也”(《论语·宪问》)。《礼记·礼运》“礼者，君之大柄”，因而孔子要坚持“事君敬礼”。《论语·八佾》一而再地攻击各种僭礼之举，主要是居于一种忠君的观念，这是属于孔子“正名”思想的部分。“正名”就是正名分，就是孔子“复礼”思想的一种表现。

孔子极力主张发挥“礼”的约束力，他说“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”(《论语·颜渊》)，一切行为笼罩在“礼”网之中，以达到有效的社会控制。从消极方面来说，“礼”还可以防止人民的背叛（“约之以礼，亦可以弗畔矣”）。要之，“礼”在于维护宗法制度和君权。从孔子如此重视“复礼”的一面看，确如萧公权教授所说的：“孔子之政治态度为周之顺民，而其政制之主张为守旧。后

---

① 侯外庐：《中国思想通史》第一卷，第15页。　② 尼采：《愉快的智慧》第一卷，第一节：《生存目的之教师》。
③ 范文澜：《中国通史》第一编，第四章。　④ 侯外庐：《中国古代思想学说史》第五章：《孔墨显学主潮论》，上海文风书局1946年版。　⑤ 侯外庐：《中国思想通史》第一卷，第141—142页。　⑥ 高亨：《孔子思想三论》，收在《孔子哲学讨论集》，中华书局1963年版。

来儒术之见重于专制帝王，此殆为重要之原因。”①

老子的“三宝”——“慈”“俭”和“不争之德”与孔子尚“仁”的思想

由于老子主张“绝仁弃义”，因而一般都认为老子是反伦理主义的。老子的话是这么说的：“绝仁弃义，民复孝慈。”（十九章）他主张恢复人们“孝慈”的天性，可见并不反伦理，只是他之所以绝仁弃义，是由于：“仁义是维护宗法封建制的价值规范，宗法封建制乃是西周以来的古制。”② 梁启超曾说“仁义对举是孟子的专卖品”，这说法是错误的。《史记》引周初所制谥法说：“仁义之所为王。”《国语·周语》引周大夫富辰劝周襄王说：“章怨外利，不义；弃亲即狄，不祥；以怨报德，不仁。”可见，早于老、孔一百年前，就已经有了“仁义并举”。《左传·庄公二十二年》载：“酒以成礼，不继以淫，义也。以君成礼，弗纳于淫，仁也。”这里，仁义并举和国君之礼相连，可见老子的主张“绝仁弃义”，乃是反对西周以来的德治思想。又如《国语·晋语》“仁不厌君”，后于老子的孟子说“未有义而后其君者也”，可证仁义之属于统治阶级的道德规范而为老子之所以反对的。

老子不只消极地反对正统的、矫饰的伦理观念，他更进而倡导建立在人性基础上的道德行为。他说“礼者，忠信之薄”，可见老子虽然反对维护统治秩序的“礼”，但他却重视人际关系的忠信美德。“忠”的概念，在历史上有两组不同的涵义：一是利民之谓忠（如《左传·桓公六年》“所谓道，忠于民……上思利民，忠也”）；二是利君之谓忠（《左传·宣公十二年》“民皆尽忠，以死君命”）。老子继承前者，儒家则继承后者。至于“信实”，更是老子所强调的，如“言善信”（八章）、“信不足焉，有不信焉”（十七章）、“信者吾信之，不信者吾亦信之，德信”（四十九章）、“夫轻诺必寡信”（六十三章）、“信言不美，美言不信”（八十一章）等，足见老子之重“信”。

在各种德行中，老子最为重视的有“三宝”：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（六十七章）“不敢为天下先”，就是老子的不争之德。举凡谦让、处后，以及不自见、不自是、不自伐、不自矜等等，都属于这一道德范畴。“俭”之德，凡是“啬”知足，少私，见素抱朴，都属于同类德性。老子是反战的，谴责“师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年”（三十章）。他认为：“夫佳兵者，不祥之器，故有‘道’者不处。”（三十一章）如果不得已而用之，要“恬淡为上”，这是“慈”心的表现。老子说：“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。……善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。”（二十七章）这是“慈”的行为表现。

孔子称引老子的伦理思想有两处：一是《论语·宪问》中，孔子讨论老子“报怨以德”的观念；一是《中庸》引孔子说“宽柔以教，不报无道，南方之强也”。从“报怨以德”和“宽柔以教”，可以看出老子人道主义的博大胸怀。老子一再提倡为而不争，利而不害，又说：“圣人不积，既以为人己愈有，既以与人己愈多。”这正是尼采所推崇的“赠与的道德”（gift-giving virtue），也是弗洛姆（Erich Fromm）所赞赏的“给予的道德”。

孔子所推崇的“仁”与老子所推崇的“慈”，都是人类同情心的伟大发扬。可惜，孔子的“仁”又受到了他的“复礼”思想的制约。

从孔子的“礼”可以看出他在政治立场上的守旧性和伦理观点上的保守性；从“仁”的一面可以看出他的政治立场和伦理观点的开明倾向。

“仁”等道德观念，在春秋时期已很盛行③。孔子基本上是继承和总结了前人的观点，例如：

1.“亲亲”意识：

---

① 萧公权：《中国政治思想史》第一编，第二章。　② 王晓波：《儒法思想论集》，台北时报文化出版企业有限公司。
③ 如《左传》中“仁”字57见，在《国语》中约24见。

《尚书·金縢》记载周公旦的祷词说："予仁若考。""考"与"孝"通，意思是，"我们仁厚而又孝顺"。冯友兰先生认为，这里所说的"仁"，即"顺从祖先的意志"①。《左传》记载范文子的话说："不背本，仁也。"（成公九年）这里的"仁"，意义同上。《国语·晋语》："为仁者，爱亲之谓仁。"上述对于"仁"的解释，就是本于周以来的宗法观念。孔子所说"孝悌也者，其为仁之本欤"，正是继承了这一观念。孟说"亲亲，仁也"，正是宗法"亲亲"意识的明确解释。

2."爱人"思想：

孔子以前，已经有人把"仁"从"爱亲"扩大到"爱人"，如单襄公说："爱人能仁。"（《国语·周语》）孔子说"仁者爱人"，似本于此。

3."杀身成仁"的观念：

孔子说："志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。"《国语·晋语》中已有类似的话："杀身以成志，仁也。"

4. 利国为仁：

《国语·鲁语》："夫仁者讲功。"《国语·晋语》又说："利国之谓仁。"孔子评论管仲的功业时，与这种观点是一致的。

5."克己复礼为仁"：

《左传·昭公十二年》记载："仲尼曰：'古也有志，克己复礼，仁也'。""古也有志"，可见《论语·颜渊》中的"克己复礼为仁"，也是从前就有人讲过的。

孔子所讲的"仁"的内涵，包括最重要的"仁者爱人"这句名言，都是前人讲过的。正如黑格尔在《哲学史讲演录》中所指出："孔子的道德教训所包含的义务，都是在古代就已经说出来的。"但是孔子第一次对前人关于"仁"的思想作了系统的总结，并加以发挥，突出了它在人伦思想中的重要性。在孔子以前，"仁"与其他道德修养是平行并列的，而孔子将"仁"提升而成为贯穿一切道德修养之中的一条主线，从而使"仁"具有了"统摄诸德"② 的功能和特点。

概观孔子"仁"的思想，可以发现其中有几个重要的内涵：1. 血缘纽带；2. 人道精神；3. 人格修养。

孔子谈"仁"，似乎有些矛盾之处，有时他认为能否得"仁"，只需要由自己的主观意愿就可以决定（如他说"我欲仁，斯仁至矣""为仁由己"），但一般说来，孔子却把"仁"视为一种很高的修养境界（如司马牛问"仁"，孔子说"为之难"）。"仁"之作为一种个体人格的高度修养，它蕴含了其他种种的道德情操，如"刚、毅、木、讷近仁"（《子路》）；"能行（恭、宽、信、敏、惠）五者于天下者，为仁矣"（《阳货》）。同时，"仁"体现着爱人的人道精神：马棚起火，孔子首先问的是"伤人乎"，而不是"伤马乎"。然而这种互爱互谅的精神，却又受到宗法观念的范限。

冯友兰先生说："孔子所讲的'爱'，是一种封建的意识形态，是和封建等级制度和宗法制度联系在一起的。"③ 又说："孔子讲'仁'的一个重要意义，是宣扬一种宗法的道德，巩固家长制的统治。"这又形成了孔子谈"仁"的另一个矛盾处：一方面说"仁者爱人"，另一方面却视"孝悌"为"仁之本"，这样，用血缘关系将"爱人"的范围由"博爱"而缩限于有差等的爱④。维护宗法制与反宗法制，就形成了孔子的"仁"与老子的"慈"、墨子的"兼爱"之间的根本不同。以墨子的"兼爱"与孔子的"仁"相较，前者是无差等的，后者是有差等的，正如童书业所说的："儒、墨的这种不同，也就是落后与进

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，第四章。　② 蔡元培先生语，见《中国伦理学史》1910 年初版，1987 年影印本。　③ 冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，第 107—108 页。下同。　④ 同上书，第 114 页。

步的不同，旧与新的不同。”① “仁”的观念之受到宗法和封建等级意识的制约，更突出地表现在“仁”和“礼”的矛盾上，侯外庐先生认为：“孔子‘仁’的观念也和他的‘礼’的观念是相似的，其体系是矛盾的，这即是说，在一般的道德律方面，‘仁’是国民的属性；而在具体的制度方面，‘仁’又是‘君子’的属性。在前者，孔子以抽象方法，把‘仁’还原于心理要素；在后者，孔子以历史条件，又把‘仁’扣在传统制度上。”②

按照孔子的解释，“仁”当是发自内心的一种情感，而“礼”作为礼仪规范制度，是对人的外在约束。然而，孔子在高举“仁”的德目于诸德之上时，却又将它纳入“礼”的框架中。他宣称“克己复礼为仁”，这样就使“仁”的地位居于“礼”之下③，将“礼”驾于“仁”之上。④ 这样，遂使“仁者爱人”减损了它的博爱性，以至儒家不认为对于任何人的爱都是同质同量的⑤。

关于孔子“仁”的涵义与特征，学者们曾用真情实感、心理因素、自觉精神、实践理性等来概括⑥，可谓见仁见智，也可视为对仁学的解释或发挥。对于古籍的解释，总不免带着今人的眼光，例如对于“智者乐水，仁者乐山”之说，在我看来，前者可以解释为体现了一种浪漫精神，后者则体现了理性原则，有如尼采的“阿波罗精神”与“戴奥尼索斯精神”。

孔子的“仁”，虽然由于它局限于礼制与“亲亲”之义内，而不及老子的“慈”与墨子的“兼爱”思想之博大，但总的来说，“仁”的思想在中华民族历史上发生过深刻的影响，而且在人类文化史上也是一份特殊的贡献。

结　语

对老、孔思想异同进行比较，这里作几点补充和总结：

1. 在认识论上，老子的静观、玄览和辩证思维方法，在中国思想史上有深刻的影响。在辩证法思想上，哲学史学者们称老子为“中国哲学史上第一个辩证论者”，“中国哲学史上还没有哪一个哲学家像老子那样广泛而深刻地接触到世界的运动变化的规律”。作为史官的老子，深切地体验到春秋时期社会的剧烈变动，他的辩证思想正是这种动荡的反映。老子的辩证法思想有这样的几个特点：(1) 相对的事物和概念是相互依存的关系（如“有无相生，难易相成，高下相盈，音声相和，前后相随”等）；(2) 矛盾、对立的双方会互相转化（如“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”）；(3) 对立面的一方发展到极限就会显现出对立的另一面的特征（如“明道若昧，大成若缺”）；(4) 注意事物向相反方向发展的征兆——“微明”。老子辩证法没有摆脱循环论的局限，并且也未强调向对立面转化过程中的主观条件。老子辩证法与《易传》辩证法是一个脉络的发展。在辩证的思想方法上，孔子无所建树，有的学者曾将“叩其两端”解释为：“‘两端’就是对立矛盾，而‘叩其两端’就是揭发事物内部矛盾的认识方法。”⑦ 这是现代哲人的望文生义，因为其原义不过是就问题的两方面反问到底的意思，在孔子的思想中，并没有对“事物内部矛盾的认识方法”。

2. 在认识论上，老子提出“为学”和“为道”两种不同的领域。“为学”是探求外物的知识活动，知识是越积累越丰富，这就是“为学日益”；“为道”是对宇宙万物作根源性、整体性的体认，求“道”

---

① 童书业：《先秦七子思想研究》第16页，齐鲁书社1982年1月版。　② 侯外庐主编：《中国思想通史》第一卷，第156页。　③ 参看胡志奎《论语辩证》第238页，台北联经出版社1983年版。　④ 庞朴：《儒家辩证法研究》，第32页，中华书局1984年版。　⑤ 同上书，第19页。　⑥“真情实感”是冯友兰先生对“仁”的解释，参看冯友兰《中国哲学史新编》；“心理因素”是侯外庐先生的解释，参看侯外庐《中国古代思想学说史》及《中国思想通史》；“自觉精神”之说，参看冯友兰《中国哲学史新编》及萧萐父、李锦全《中国哲学史》；“实践理性”之说，参看李泽厚《中国古代思想史论》。　⑦ 侯外庐主编：《中国思想史纲》上册，第47页，中国青年出版社1980年2版。

是要渐渐减损主观成见和情欲，这就是“为道日损”。这是两个不同的领域——“为道”所得的是一种精神境界，“为学”所得的是知识的积累①。“为学”的方法，要掌握事物的特点与规律，也就是“言有宗，事有启”——言论要有主旨，行事要有根据。“为道”的方法，是着重内省体验的修养，以此，老子提出“静观”的认识方法，具体而言，是“涤除玄鉴”（十一章），这就是洗清杂念，摒除成见而保持内心的虚静，或深入观照内心的本明。老子的“玄鉴”，是理智与经验统一的直观，并不是如一般学者所认为的否认感觉经验和知识的神秘主义②。

“动”“静”是中国哲学中的重要范畴，首先由老子提出，老子强调“静”的重要，但他并不排除“动”的作用。老子谈到动极而静，静极而动：“孰能浊以静之徐清，孰能安以动之徐生。”（十五章）这里提到动、静的互含性。不过老子还是主静的，他说“致虚极，守静笃”，“重为轻根，静为躁君”。《易传·系辞》“《易》，无思也，无为也，寂然不动”，也是受到老子这一观念的影响，但主静的观念更深刻地影响着周敦颐和二程。有关动、静的问题，无论是静为动本，还是动、静互涵等问题，孔子思想中都没有涉及到。

3. 老子的自然主义，与孔子的泛道德主义是相对立的。老子的自然主义，蕴含着归真反璞，保全人性的本然与实情，有如尼采“精神三变”中的“婴儿精神”。老子的任自然，庄子发挥为任性命之情，这在文学艺术上有无比的影响。老、庄的任自然，对孔儒泛道德思想有着极大的消解作用。

儒家的泛道德主义，可以上溯到孔子，由孔子对《诗经》的解释可以为证。他说：“《诗》三百，一言以蔽之，曰‘思无邪’。”《诗经》这部采集民风的诗歌，其中有描写乱离之思、男女恋情之作，内容极其丰富而多样，“一言以蔽之”，就过于简单化，简单化到纳入于不生邪念的、伦理教化的框架中，导致了后代儒生依循着孔子思想观念中的“温柔敦厚”与“发乎情，止乎礼”的诗教，这对历代诗人创作是一种严重的精神桎梏。孔子论《诗》的地方，有一处说得很好：“《诗》，可以兴，可以观，可以群，可以怨。”他对《诗》的心得之发为抑扬慕叹，对《诗》的内涵性与性质作兴、观、群、怨的解释，这是很精辟的；但他对《诗》的作用立即导入为政教的工具——“迩之事父，远之事君”。冯友兰先生认为孔子对《诗》的观点具有三个特点：一是保守主义，二是与道德联系，三是政治标准衡量文学价值③。这批评是很确切的。比如孔子在论《韶》《武》音乐时，将“善”提到了首要的地位。总之，孔子谈论《诗》总予以政教化，而更多的是伦理化，如“博学于文，约之以礼”，“兴于《诗》，立于礼”，“不学《诗》，无以言；不学礼，无以立”。又如论“巧笑倩兮，美目盼兮”，孔子就接着说：“礼后乎？始可与言《诗》已矣？”在“礼”的束缚下，“诗人内心不平之情不能倾泻，欢爱之思不能尽吐，这不能不削弱诗歌的表现内容”④。儒家的泛道德意识，确实对文学艺术的创作冲动有很大的抑制力。

4. 老、孔的人文思想共同地消解和取代宗教思想。老子以“道”为宇宙根源，以“道”的自然性、无意识性取代人格性和造物之神，“道”的“长而不宰”的精神取代了神的主宰性。老子以“天地不仁”来说明天地的纯任自然、无所偏爱，天地的一切作为都不含有任何目的性，不含有人类所特有的好恶情感。老子这一观念，打破了古代“天人同类”之说，是一种反对鬼神术数的无神论思想。孔子虽然有时也承认“天”的主宰作用，但他在另一方面的影响更为深远，比如他主张“敬鬼神而远之”，“不语怪、力、乱、神”，以及他的“未能事人，焉能事鬼”和“未知生，焉知死”等思想，对后代知识分子以至整个中国文化，都有重大的影响。老、孔各具特色的人文思想，对有神论的宗教思想有着共同的消解

① 参看冯友兰《中国哲学史新编》第二册，第57页，1983年修订本。　② 参看叶朗《中国美学史大纲》第一章《老子的美学》，上海人民出版社1985年版。　③ 冯友兰：《中国哲学史新编》。　④ 王启兴：《简论儒家诗教的影响》，刊于《光明日报》1986年11月4日。

作用。

5. 老、孔的人格形态。老子最早谈及异化论及人群的疏离感。老子有着与众不同的价值取向，正如他所描写的精神世界之独特："荒兮，其未央哉。"（精神领域的开阔，好像没有尽头的样子）他深感人世的熙熙攘攘与自己的淡然无关："众人熙熙，我独泊兮……累累兮，若无所归；众人皆有余而我独若遗……俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。"这里充分表露了老子与人群的疏离感。可以说，在思想史上，老子是第一个注意到异化现象的。老子所标识的人格形态，为凝聚敦朴和恬淡空豁，这成为中国知识分子一种典型的精神风貌。老子守柔的特性，诚如"狂风吹不断柳丝""齿落而舌长存"，凝聚着中华民族性格中韧性的一面。老子总结出"反者'道'之动"的规律，这理论"对于中华民族在其悠久的历史中胜利地克服所遭遇到的许多困难，贡献很大。由于相信这个理论，他们即使在繁荣昌盛时也保持谨慎，即使在极其危险时也满怀希望"①。

孔子自述"饭疏食、饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云"，这是何等的高洁！又自况"其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至"，这是何等的坦然与开豁！"三人行，必有我师，择其善者而从之"，这是何等的谦怀！"学而不厌，诲人不倦"，这是何等的耐心！"岁寒，然后知松柏之后凋也"，这是何等的坚毅！

（出处同上）

① 冯友兰：《中国哲学简史》第二章《中国哲学的背景》。

第三单元

Di San Dan Yuan

春秋笔法

单元说明

教学目标

一、引导学生通过课文的学习，比较系统地了解中国古代历史著作的体例，体会《左传》的叙事风格。

二、了解“春秋笔法”的文化内涵，了解中国古代史学的实录传统。

单元介绍

这个单元学习中国历史著作及史学思想，指导学生了解中国古代史学的实录传统、史学的发展历程和史书的体裁体例及相关史学思想。经典原文选自《左传》，相关读物选自《史通》。

中国古代修史的传统非常悠久，据记载，早在周代，就已经有比较完备的史官制度了，有太史、小史、内史、外史、左史、右史等各种职衔的史官，“君举必书”。当时的各诸侯国，也都有自己的史官。著名的如晋太史董狐、齐太史兄弟和南史，他们不避强御，秉笔直书，大胆记录了国内发生的弑君事件，“董狐笔”和“太史简”成为后世的美谈。

到了西汉，汉武帝设置了太史公，司马谈、司马迁父子相继担任了这个官职。这个职位使司马迁能够接触到大量的史籍，为他后来创作《史记》打下了坚实的基础。汉宣帝以后，太史公这个职位渐渐不为人所重。东汉时期，不设专门的史官，著史的职能由兰台、东观等机构承担。兰台、东观都是掌管图书的地方，像班固就做过兰台令史，刘珍等人撰写的史书称为《东观汉记》。至三国魏，又开始设置史官，称为著作郎。其后，史官名目渐多，有著作佐郎、修史学士、起居令史、起居舍人等职务。唐朝立国之初，设立了史馆，负责修撰前代史和国史。此后，历朝都沿袭唐朝的制度，史馆修史，宰相或重臣监修，下一个朝代编写前朝历史。

中国现存最早的历史著作是《尚书》和《春秋》。其中，《尚书》是历史文献集，《春秋》是编年体史书。这两部书后来都成为儒家经典，列入经部（而不是史部）。

中国的史学在春秋战国时期经历了第一个高峰，出现了许多优秀历史著作，但这些史书大多在后来的流传过程中散佚了。在成书于东汉的《汉书·艺文志》（简称《汉志》）中，史学著作附在“六艺略”“春秋”类里，只剩下了 23 家 948 篇。流传至今的有《国语》《左传》《战国策》等。

两汉时期中国史学继续发展，《史记》和《汉书》是这个时期最重要的两部史书。《史记》创立了纪

传体史书体例，《汉书》则是我国第一部纪传体断代史书。这两部书成为后代正史的典范。

魏晋南北朝时期是中国史学的第二个高峰。由于朝代更迭频繁，社会思想活跃，除了史官编写史书外，私人撰史也相当普遍，史学逐步成为一门独立的学问，出现了起居注、人物传记、史注等新的史书体裁，史书的地位也逐步上升为图书四部分类法（经史子集）中仅次于经的一大部类。完成于唐初的《隋书·经籍志》（简称《隋志》）共记载史书 13 类 874 部 16 558 卷，其数量之多与《汉志》时代已不可同日而语。

隋唐五代在中国史学发展史上起着承上启下的作用，这个时期诞生了我国第一部史学理论著作《史通》（刘知几），对唐以前的史学和史书发展做了系统总结。后来，还出现了《通典》（唐代杜佑著）和《唐会要》（宋代王溥著）这两部重要的典志体史书。

两宋时期是中国史学的第三个高峰，无论史籍的种类、数量和质量，都超过了前代，且为元明所不及。这个时期最重要的历史著作是司马光主编的编年体通史《资治通鉴》。同时，这个时期还出现了纪事本末体、纲目体等史书新体裁，并正式建立了金石学。

元明时期史学没有大的发展，值得一提的史书只有马端临的《文献通考》。史学在清初获得了较大发展。清代史学的主要成就是史考和史论，重要的著作有钱大昕的《廿二史考异》、王鸣盛的《十七史商榷》、赵翼的《廿二史劄记》和章学诚的《文史通义》等。

随着史学的发展，史书的体裁也逐渐丰富起来。其中，影响最为深远的是编年体、纪传体和纪事本末体。

中国古代的历史著作数量巨大，根据对《四库全书总目提要》和《清史稿·艺文志》著录的史部图书的粗略统计，至清末，史部图书多达 3 900 部左右，八万多卷。如此数量庞大的图书，专业研究人员也都不可能通读。对中学生来说，本单元的教学主要是让他们了解中国史学发展的基本线索，体会中国传统史书中的实录精神，知道一些重要的史书以及编年体、纪传体和纪事本末体三种史书体裁的特点。在教学时，可以先引导学生梳理一下以前学过的史书选篇，如《鸿门宴》《邹忌讽齐王纳谏》等，启发学生总结这诸种史书的体例及写作特色；从《史记》“不虚美，不隐恶”的实录精神入手，结合课文，认识在史书写作中“秉笔直书”的重要性。

“经典原文”所选的这段文章比较富于故事性，教学时在引导学生了解大致内容的基础上，可把重点放在对董狐“书法不隐”和赵盾“为法受恶”的理解上，鼓励学生大胆发表自己的意见。同时，指导学生体会文章是如何刻画人物的，并可与《史记》中的人物描写对照来看。

“相关读物”中所选的这段文章用典很多，教学时应引导学生利用注释读懂文章。在了解文章大意的基础上，放开让学生自己谈谈对史书中直书与曲笔这两种不同写法的认识。谈的时候最好能结合学过的文章，进行具体分析。

【经典原文】

课文研读

文化背景

《左传》是《左氏春秋传》的简称，又称《左氏春秋》，是我国第一部叙事完备的编年体史书。《左传》所记载的历史年代大致与《春秋》相当，同起于鲁隐公元年（前 722），但《春秋》止于鲁哀公十

四年（前481），《左传》的明确纪年止于鲁哀公二十七年（前467），并在全书最后附上了一段鲁悼公四年（前453）三家分晋的史实。《左传》最初是单行的，至西晋杜预，始将《左传》与《春秋》逐年合并（即“经传合一”），从此相沿不易。

《左传》全文共196 000多字，是儒家经典“十三经”中篇幅最长的，号称“大经”。《左传》与《公羊传》《谷梁传》并称“春秋三传”，但与后二者重在阐发义理不同，《左传》更重视对《春秋》史实的补充。

《左传》的作者，司马迁和班固都认为是左丘明，但后世也有不同的看法。由于古书的成书过程非常复杂，往往经过多代多人始能写定，所以确定作者十分不易。学术界现在一般认为，《左传》是由某位史学家（在没有足够反证的情况下，姑且可以认为是左丘明）撰写，又经后世不断增益而成，约成书于战国早期。

关于《左传》与《春秋》的关系，有两种不同的看法。一种看法认为它是解释春秋的一部史书。另一种看法认为它是单独的著述，与《春秋》有关，但并不是专为解释《春秋》而作的。其依据主要有三点：一是《左传》与《春秋》记载时间下限不同；二是《左传》中的有些内容在《春秋》中并无记载，而《春秋》中的有些记载在《左传》中又没有解释；三是《左传》使用夏历，对于晋国的历史记载得比较详细，而《春秋》使用周历，重在记载鲁国的历史。

《左传》是我国历史著作的典范，是我国编年体史书的第一个高峰，也是《史记》问世以前我国最重要的史书。《左传》的内容十分丰富，举凡天文、地理、氏族、制度、人物、军事、外交、经济、礼俗以及鬼神、灾祥、卜筮之事，无不记载，史料价值非常高。当代史学家钱穆先生就曾说过，《左传》是研究中国古代史的基准。

《左传》不仅是一部优秀的史学著作，同时也是中国叙事文学的代表作。《左传》善于用简练精当的语言来刻画人物和记述事件，叙事富于故事性、戏剧性，细节描写尤为出色；长于描写战争，且极富变化；善于记言，无论是大臣的谏说还是行人辞令（外交辞令）都描摹精当，非常符合人物身份。《左传》对后世的史传文学和戏曲创作有深远的影响。

东汉以后，为《左传》作注的人很多，最通行的是《十三经注疏》中的《春秋左传注疏》（晋杜预集解，唐孔颖达疏）。今人杨伯峻著有《春秋左传注》，释文深入浅出，便于初学。

内容理解

《晋灵公不君》选自《左传·宣公二年》。文章写晋灵公搜刮民财，残酷暴虐，最终被臣下杀死，赞扬了赵盾的敢于直谏、忠于国事和董狐的不畏权贵、秉笔直书。

宣公二年，即公元前607年。晋灵公，名夷皋，是晋襄公之子，文公之孙。公元前620年至前607年在位。《晋灵公不君》的故事在《春秋》中只有一句话：“秋九月乙丑，晋赵盾弑其君夷皋。”在《左传》中，作者补充交代了事情的前因后果，不仅使我们了解了事情的真相，同时也对晋灵公、赵盾和董狐等历史人物有个更加感性的认识。包括三位只出场一次的武士：鉏麑、提弥明和灵辄，也都写得光彩照人。

《晋灵公不君》全文只有几百字，给人的印象却非常深刻。作者首先从晋灵公的劣迹写起，表明晋灵公被杀完全是咎由自取。“不君”，即不行君道，不像个国君。作者写了三件事。第一件事，“厚敛以雕墙”。就是说，晋灵公向人民征收了很重的赋税，其目的只是为了装饰宫墙，满足个人的奢侈欲望。这是表现他的贪婪。第二件事，“从台上弹人，而观其辟丸也”。就是说，晋灵公从高台上打弹弓，看人们如何躲避弹丸，以此取乐。这是表现他的荒唐。第三件事写得最详细：“宰夫胹熊蹯不熟，杀之，寘

诸畚，使妇人载以过朝。”就是说，厨师蒸熊掌没蒸熟，晋灵公就把他给杀了。杀了以后，把他放在畚箕里，让一个女人拿着走过朝堂。这是表现他的残暴。通过这三件事，晋灵公的形象就非常鲜明地展现在我们面前了：贪婪、荒唐、残暴，完全不符合为君之道。晋灵公残暴贪婪荒唐的行为肯定还有很多，《左传》的作者却只挑选了三件最有代表性的事情，就让读者充分感到，晋灵公实在是不配当君主，他的被杀完全是情理之中的事。从这段文字可以看出，《左传》的作者在材料取舍详略方面是很有水平的。

第二段，作者写了大臣们对晋灵公的劝谏。在这里，作者运用了繁简对比的手法。用繁笔写的是士季。士季如何去见灵公，灵公如何假装没看见，士季向前走了三次，最后来到滴水檐下了，灵公才不得不抬眼看士季。这里，作者写得很详细，也很有趣，使我们对晋灵公的形象有了更深的认识。晋灵公很聪明，一看到士季，已经知道其来意了，所以他假装没看见，先是躲避，等躲无可躲之时，又抢先主动认错，以此来堵住士季的嘴。士季虽然不完全相信灵公的话，但也无法深谏了，只能以“过而能改，善莫大焉”之类的话来劝勉一番。这是繁笔。

用简笔写的是赵盾。作者只写了一句“宣子骤谏”，就是说赵盾多次上谏。至于赵盾是如何进谏的，灵公是不是又使出了假装没看见之类的伎俩，作者全都省略了，一切都留给读者去想象。赵盾是文中的主要人物，按理说，应当大书特书一番，但作者却以简笔入题，把大块的笔墨放到后面。繁则极繁，简则极简，让人佩服。

赵盾多次劝谏，晋灵公不仅不收敛，反而把赵盾视为仇敌，必欲除之而后快。于是，在接下来的两个场景中，三个武士依次出场。

第一个场景在赵盾家里，出场的武士是钮麑。钮麑奉灵公之命来刺杀赵盾，但当他看到“盛服将朝”的赵盾时，他产生了强烈的心理矛盾——杀赵盾是不忠于国家，不杀赵盾是不守诺言，最后选择了自杀。钮麑的形象是非常有光彩的。他在《左传》中只出场了一次，不到一百字，却让人过目不忘。在后世的史书和小说戏曲中，常塑造出钮麑式的人物。比如《史记·晁错袁盎列传》中梁王派来刺杀袁盎的刺客，戏曲《铡美案》中的刺客韩琦，等等。

这里还有一个问题需要简单解说一下。可能有同学会问，钮麑当时就死了，那他死前的内心独白又是从何得知的呢？其实，这是史书中一种常见的写法，可以叫做“悬揣”，就是“想当然”的意思。钱钟书先生曾经说过：“史家追叙真人真事，每须遥体人情，悬想时势，设身局中，潜心腔内，忖之度之，以揣以摩，庶几入情合理，盖与小说、院本之臆造人物，虚构境地，不尽同而可相通。”“遥体人情，悬想时势”，换句话说，就是“想当然耳”。这种“想当然”并不是凭空虚构，而是作者根据当时的情境、事情的结果和人物的性格进行的一种合理想象。这种情况在《左传》中还有很多，比如介子推母子的对话等等。因为它符合人物的性格，可以合理解释结果，所以读者非但不觉得失实，反而有历史“带入感”，感到可信。

第二个场景是晋灵公设宴，计划在酒席上刺杀赵盾。这次出场的是两个武士，提弥明和灵辄。这两个人物也各有其鲜明特色。提弥明勇猛善战，而且讲究策略；灵辄则是知恩图报，是非分明。提弥明在赵盾赴宴后知道了灵公的阴谋，他不是贸然出击，而是首先讲礼法：“臣侍君宴，过三爵，非礼也。”即小燕饮，臣侍君酒超过三杯就不合礼节了，以此作为让赵盾离开的理由，表现出机智的一面。晋灵公不仅没有理睬提弥明所讲的君臣之礼，反而唤猛犬去咬赵盾，这再次表现了灵公的“不君”。提弥明与猛犬和甲士们英勇搏斗，最终不敌身亡。此时，灵辄出场了。他是灵公的甲士，却反戈一击，救出了赵盾。当赵盾询问恩人的姓名时，他只说是“翳桑之饿人”。在灵辄此次出场前，作者运用了插叙的手法，补充交代了当年赵盾在首阳山救灵辄的一段往事。

这里有一个小问题，就是关于“翳桑”的具体含义。一般认为“翳桑”是地名，但也有人认为是指桑树阴凉处。关于这个问题，清代学者王引之曾作过分析。他从《左传》的文例入手，指出如果“翳桑”是指桑树阴凉处的话，按照《左传》的文例，当为“舍于翳桑下”；而像成公十五年“出舍于睢上”、成公十六年“舍于夫渠”、定公八年“舍于五父之衢”、哀公八年“舍于庚宗”等等，后面接着的均是地名，可见“翳桑”很可能是一个地名。还有一个小问题也需要说一下，就是既然灵辄没有说出他自己的姓名，赵盾是如何得知灵辄姓名的。这个问题前人也有解释，灵辄是灵公的武士，赵盾事后自然不难知道他的姓名。

三个武士的形象都非常出彩。作者对每个人都只写了一两个片段，却让人过目不忘，就是因为作者抓住了最能表现人物性格的细节。

最后一段是故事的尾声，却是解释“赵盾弒其君”最重要的一段。赵盾脱身以后，只能逃亡。但是，还没等他逃出晋国国境，晋灵公就被赵穿杀死了，于是，赵盾又返回国都重新执掌朝政。按情理讲，这是一件大快人心的事。然而，按照《春秋》礼法，却使赵盾最终背上了“弒君”的罪名：第一，他逃亡，却没有逃出国境。按照当时的礼法，臣下逃离了国境，君臣之义就断绝了，就可以不承担效忠君主的责任了。第二，他回来后没有声讨赵穿。赵穿是赵盾的族人，晋灵公的女婿，他在桃园杀死了晋灵公。按照礼法，赵穿杀死国君是大逆不道的行为，赵盾作为正卿，返回国都后应该立刻声讨赵穿，但是没有。根据《左传》的记载，赵盾回来后立公子黑臀为成公，并没有惩治赵穿。这样，“亡不越竟，反不讨贼”成了赵盾的两大罪状，“赵盾弒其君”也就被写进了史册书中。

赵盾当然不承认自己“弒君”，事实上，他也的确没有“弒君”，甚至连想也没有想过。当然董狐也有自己的标准，那就是当时被普遍认可的礼法。孔子就称赞道：“董狐，古之良史也，书法不隐。”后代也把敢于坚持原则、秉笔直书称做“董狐笔”。文天祥的《正气歌》中就有“在晋董狐笔”一句，认为体现了天地正气。对于赵盾和他“弒君”的罪名，孔子评价：“赵宣子，古之良大夫也，为法受恶。惜也，越竟乃免。”承认赵盾是国之良臣，对他寄予同情，却又认为他背负“弒君”的罪名是“为法受恶”，并不算冤枉。

以对人物和事件的评价作为一章的结束，是《左传》中常用的手法，通常是用“君子曰”来表明自己的褒贬。这个“君子曰”可能是当时社会普遍认同的观点，或者是前人的观点，也可能是《左传》作者自己的看法。在这一章里，作者就借用孔子的话表明了自己的观点。这种写法为后世史书所继承，像《史记》就有“太史公曰”，《资治通鉴》也有“臣光曰”，等等。

《晋灵公不君》是《左传》中的著名篇章，剪裁得当，叙事流畅，人物形象饱满，性格鲜明。文章的最后，借孔子的话进行了评论，一切以礼法为标准，又揆之以人情，体现了《左传》尊礼重民的思想。这种叙事在前、议论收尾的写法对中国后世史书产生了深远的影响。

问题研讨

1. 谈谈你对“赵盾弒其君”的看法。

提示：礼是宗法社会的道德和行为规范，《左传》中对很多事情都是用“礼”和“非礼”来评价的。比如：“凡公行，告于宗庙，反行，饮至、舍爵、策勋焉，礼也”；“治兵于庙，礼也”；“丹桓宫之楹”，“刻其桷，皆非礼也”；“齐侯来献戎捷，非礼也”。在董狐和孔子看来，赵盾作为晋国正卿，“亡不越竟，反不讨贼”，应对晋灵公之死承担责任，所以记做“赵盾弒其君”是合乎礼法的。

但是，也有不少学者对此观点表示质疑。认为所谓“春秋笔法”模糊了事实真相，给后世造成了不必要的误解。赵盾既然没有杀灵公，为什么史书上要记“赵盾弒其君”？而所谓越境就可以免予责任的

说法也是十分荒唐的。

可以结合上述两种观点引导学生谈谈自己的看法。

2. 从《左传》大量引用《诗经》看《诗经》在春秋时期内政外交中的作用。

提示：《左传》中大量引用《诗经》，这些诗，有些见于今本《诗经》，有些则是佚诗。课文中三处引用了《诗经》："靡不有初，鲜克有终。""衮职有阙，惟仲山甫补之。""我之怀矣，自诒伊戚。"其中前两处分别出自《诗经·大雅·荡》和《诗经·大雅·烝民》，后一处是佚诗。我们以前学过的其他课文，比如《郑伯克段于鄢》中也引用了《诗经·大雅·既醉》中的"孝子不匮，永锡尔类"。这种例子在《左传》中还有很多。这种引用，并不一定和原文意思完全相符，只要问答双方都能明白就可以了。比如《左传·昭公十六年》，郑国六位大臣给晋国韩起饯行，每人赋《诗》一首。这六首诗均出自《郑风》，有《野有蔓草》《羔裘》等，都是断章取义，韩起也明白对方的意思，一一作答，又答赋《我将》。

孔子非常重视对《诗经》的学习，他曾经说："小子何莫学夫诗？诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。多识于鸟兽草木之名。"（《论语·阳货》）又说："诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对。虽多，亦奚以为？"（《论语·子路》）可见，《诗经》在当时内政外交上的重要作用。

可以结合《左传》中的具体例证和孔子的观点来谈谈这个问题。

【相关读物】

课文研读

文化背景

当代史学家蒙文通先生说，中国历史上史学发达有三个时期，"曰晚周，曰六朝，曰两宋"，"体例革新，陈义深远，宏文迭出，名家踵武，虽汉唐盛世，未足比隆"。也就是说，中国史学的两个高峰都出现在唐以前。尤其是从东汉至隋末，史学逐渐从经学的附庸成长为一门独立的学问。正是在这样的背景下，唐代史学家刘知几总结前代史书，写出了我国第一部史学理论著作——《史通》。

刘知几（661—721），字子玄，彭城（今江苏徐州）人。20岁考中进士，任获嘉县主簿19年。长安二年（702），开始担任史官，先后任著作佐郎、左史、著作郎、秘书少监等史职，撰修国史。刘知几长期在史馆供职，能够看到大量的史书，形成了自己的史学观点，再加上与史馆中同人观点不同，遂发愤著书，于唐中宗景龙四年（710）写成《史通》。

《史通》分为内外篇，共20卷。其中内篇39篇，主要阐述史书的体裁体例和编撰方法。外篇13篇，论述史官的建置沿革、史书的源流和古人著述的得失。内篇中的《体统》《纰缪》《弛张》三篇早已亡佚，因此现在见到的《史通》只有49篇，共八万余字。其中，内篇的《六家》《二体》和外篇的《史官建置》《古今正史》是全书的纲领。

《史通》是中国史学史的奠基之作，建立了很多史学理论。一是对唐以前的史书体例和编纂方法做了全面总结，提出了"六家""二体"说，并对本纪、世家、列传、表历、书志、论赞等各种体例，以及序例、题目、断限、编次等各种编纂方法做了专篇论述。二是力主直书实录，反对曲笔诬书。刘知几认为，史书应起到"申以劝诫，树之风声"的作用，不能"曲笔阿时""谀言媚主"。这种观点继承和发

扬了中国古代史学的实录传统，并将之提高到自觉的高度。三是提出“史才三长”的理论。刘知几认为，一个史学家应具备三种才能，即史才、史学和史识。史才，指驾驭史料、撰著史书的能力；史学，指掌握丰富的历史知识；史识，指良好的史学见解和秉笔直书的品德与精神。其中，史识最为重要。“三长”之说对后世史学有很大的影响。

由于刘知几专攻史学，且长期在史馆供职，所以《史通》中的见解“贯穿今古，洞悉利病，实非后人之所及”。当然，《史通》也有不足之处。书中对前代史书的评判过于严苛，有些评论有失公允，有时“诋诃太甚，或悍然不顾其安”。此外，刘知几认为史书应以褒贬为宗，反对为史书加注，主张删去史注，也删去天文、艺文、表历等内容，这也是不妥当的。

《史通》最为通行的注本是清浦起龙的《史通通释》。今人张振珮著有《史通笺注》，对典故解释非常详细，便于使用。

内容理解

《直书》选自《史通》。“直书”就是不隐讳事实真相，不饰恶虚美，如实记载历史事实。

全文分为四段，主要说了两个方面的内容：一是提出自己的主张，说明直书的重要性和必要性；二是列举历代史家的各种情况，说明直书之难。

文章从人的本性谈起，认为世人为了生存，都选择了明哲保身，“宁顺从以保吉，不违忤以受害”。修史却有自己的要求，要“申以劝诫，树之风声”。即史书以劝惩为目的，好事则褒之，坏事则贬之，以此来树立好的风气，惩恶扬善，使那些乱臣贼子不敢轻易做坏事。这是本篇的中心论点。在这一段中，作者引用了东汉末年流行于京都洛阳的童谣：“直如弦，死道边；曲如钩，反封侯。”以此来说明行君子之德的不易。

在第二段里，作者列举了历代很多史家的例子。这一段里，全是正面的人物，都是秉笔直书的典型，但其命运却各有不同。其中在生前身后都独擅令名的是董狐。他受到了孔子的赞扬，而且，也显然未受到赵盾的刁难。赵盾虽然不同意董狐的记载，但除了为自己辩解，认为是自己太留恋祖国了，才给自己招来了忧愁外，并没有做别的什么举动。但是，其他的史家就没有这么幸运了。齐太史记载“崔杼弑其君”，结果被崔杼杀害。他的两个弟弟先后做史官，也都这样写，也同样被杀。直到他最小的一个弟弟仍坚持记载这件事，才终于没有被杀。南史氏听说几位太史都为此事被杀，便带着写好“崔杼弑其君”的简策前往，听说此事已写入史册，这才回去。司马迁记载汉朝皇帝的事情，并不因为当时是大汉天子的天下就有所隐晦，而是善恶皆书，结果《史记》被诬为“谤书”。韦昭是三国吴的史官，并不因为孙皓是皇帝，就屈从于其淫威，为孙皓的父亲孙和做纪，而是坚持认为孙和不是皇帝，只能做传。崔浩是北魏人，历仕道武帝拓跋跬、明元帝拓跋嗣、太武帝拓跋焘三朝，官至司徒。太武帝时奉命监修国史，成《国书》30卷。因内容详备，且据事直书，遭到一些鲜卑贵族的怨恨，于450年被灭族。这些史官，都秉笔直书，最终却都因书获罪。世事如此，所以要求史臣刚直不屈、秉笔直书，实在是太难了。于是，有人就想出变通的办法。三国时吴国张俨著《默记》三卷，秘藏不宣；东晋孙盛著《晋阳秋》，写了两个不同的版本，以此来逃避灾祸。上述的这些事例，都是用来说明直书之难的。

第三段，具体评说六朝史书，作者列举了用直书和曲笔两种不同的笔法编撰史书的具体事例来说明直书之难。六朝是我国史学的发达期，不仅史书数量空前，而且史学已经从经学的附庸发展为一门专门的学问。然而，史书的写法并不因史学的发展而有所改观，曲笔或隐晦事实真相的例子比比皆是。也许因为六朝时政权更迭太过频繁，史学家有些也无所适从，乱世中只能苟全性命了。对“死诸葛气走活仲

达”、司马昭派成济杀死魏帝曹髦这些事情，陈寿、王隐、陆机、虞预等人都是三缄其口，在他们各自的著作《三国志》《晋史》《晋纪》《晋书》中都没有记载。到了东晋的习凿齿，才在自己的著作《汉晋春秋》中如实地记载了这些事情，使后人得见历史真相。北魏宋孝王的《风俗传》、隋王邵的《齐志》也都是秉笔直书之作。在这一段中，作者一方面用各种事例说明直书之难，另一方面也用丑行最终都会大白于天下的史实来晓谕那些用曲笔写作的史家。

第四段是总结。著史不易，直书更难。晚周的南史、董狐，六朝的韦昭、崔浩都是不避强御、秉笔直书的典型，他们的光辉事迹至今为人传诵。而王沈写《魏书》，董统写《燕史》，都是献媚统治者的伪史，其高下相差甚远。作者从传统道德人格角度赞扬了正直史家的秉笔直书精神，谴责了“曲笔阿时”“谀言媚主”的卑劣史家，并希望史家都能效法古代良史。

从文体上说，本篇是骈文。骈文的两大特点——互文和用典，在本篇表现得都很突出。尤其是用典，本篇不仅用了大量事典，还有很多语典。比如第一段的童谣出自《后汉书·五行志》，第二段的“为于可为之时则从，为于不可为之时则凶”出自扬雄《解嘲》，第三段的“刚亦不吐”出自《诗经·大雅·烝民》，第四段的“宁为兰摧玉折”出自《世说新语·语言》，等等。用典的好处，是用极省俭的语言表述极丰富的内容。从本篇的大量用典，不难看出刘知几对前代书籍特别是史书的熟悉。可以说，正是由于博览各种史书，再加上独立思考，刘知几才最终写出了《史通》这部中国史学史的奠基之作。

刘知几的《史通》纵横捭阖，征引弘富，在我国古代史学研究领域占有重要地位。但是也要看到，《史通》作为一部早期史学论著，在理论架构和逻辑论证等方面，都很不完备。以《直书》为例，作者虽然提出了“直书”这一概念，也列举了大量事例说明直书的难能可贵，但对于直书的基本内涵、原则标准、学术价值等等都未加探讨，对于直书“申以劝诫，树之风声”的社会功用也是点到为止，未作深入的分析。钱穆先生认为，《史通》只是一部议论史书的著作，称不上是一部严格意义的史学理论著作，这种观点是有一定道理的。

教学设想

1. 引导学生利用注释自读课文。在理解大意的基础上，教师指导学生重点掌握一些古今词义有差异的字词。比如“宣子骤谏”的“骤”、“鉏麑贼之”的“贼”、“见灵辄饿”的“饿”、“书法不隐”的“书法”，等等。学习《直书》，要注意文中典故的解读，同时，根据骈文多采用互文的特点，指导学生通过对文揣摩词义，理解文章内容。

2. 引导学生通过梳理以往学过的史传文章和史学著作，复习并巩固其对传统史学的知识。教师在此基础上作进一步点拨，使学生对传统史学著作及史学理论有较为清晰的认知。

3. 引导学生了解《左传》的成书过程、叙事特点和对后世史学和文学著作的影响，同时初步了解《左传》尊礼重民的思想。帮助学生了解《史通》的成书过程、重要理论和对后世史学的影响，了解《史通》对我国古代史学实录传统的总结和褒扬。

4. 注意扩展阅读。可以让学生阅读《左传》中的其他篇章，比如《郑伯克段于鄢》。学习《直书》时，可以联系《史通》中的另一篇文章《曲笔》对照来读，以便更全面地体会刘知几力主直书实录，反对曲笔诬书的观点，并引导学生分析在史书写作上为什么会出现直书和曲笔两种不同的笔法。

关于练习

一、晋灵公之“不君”表现在哪些事情上？赵盾作为“古之良大夫”，又有哪些事情可以看出来？

提示：可以参看教师用书之“内容理解”部分。

晋灵公之“不君”反映在如下几件事上：(1)“厚敛以雕墙”，即向人民征收了很重的赋税来装饰宫墙。(2)“从台上弹人，而观其辟丸也。”即从高台上射弹，看大臣们如何躲避弹丸，以此取乐。(3)“宰夫胹熊蹯不熟，杀之，寘诸畚，使妇人载以过朝。”即厨师蒸熊掌没蒸熟，晋灵公就把他给杀了。杀了以后，还让女人拿着畚箕走过朝堂。(4)“宣子骤谏，公患之，使鉏麑贼之。”“饮赵盾酒，伏甲，将攻之”，“嗾夫獒焉”。即不听赵盾等大臣的劝谏，反而屡次想杀掉赵盾，甚至不惜动用猛犬。以上这些事，说明晋灵公贪婪、荒唐、残暴，完全不行君道。

赵盾作为“古之良大夫”，从以下事情上可以看出来：(1)“盛服将朝”，“坐而假寐”，“不忘恭敬”。(2) 看到晋灵公随意杀人，非常忧心。多次劝谏晋灵公，希望晋灵公有所悔改，成为一个好的君主。(3) 体贴下情。看到灵辄饿病了，就给他吃的；听说他要省下食物给家人，就给他家人也准备了一份丰盛的食品。(4) 虽然“为法受恶”，但充分尊重史官的记载。

二、如何理解赵盾的“为法受恶”？

提示：可以参看教师用书之“问题研讨”部分。

法即“书法”，也就是记事的原则。晋国太史董狐的记事原则是不隐晦事实真相，评价事实的标准是当时被普遍认可的礼（宗法社会道德和行为规范）。孔子认为赵盾是国之良臣，对他寄予同情，却又认为他背负“弑君”的罪名是“为法受恶”，并不算冤枉。

《左传》中对很多事情都是用“礼”和“非礼”来评价的。在董狐和孔子看来，赵盾作为晋国正卿，“亡不越竟，反不讨贼”，应对晋灵公之死承担责任，所以记做“赵盾弑其君”是合乎礼法的。

但是，这种“为法受恶”模糊了事实真相，给后世造成了不必要的误解。我们可以设想一下：假如没有《左传》为《春秋》所做的解释，那我们所能见到的历史就是“晋赵盾弑其君夷皋”。这显然不是历史的真相。

三、中国古代有哪些重要的历史著作？列举你所知道的几本，并就其中一本，结合过去学过的相关课文，谈谈其编纂特色。

参考答案略。

四、注意下列加点词的用法。

参考答案：

1. 晋灵公不君：用如动词，行君道。
2. 晋侯饮赵盾酒：使动用法，使……喝。
3. 提弥明死之：为……死。
4. 食之，舍其半：使动用法，给……吃。
5. 倒戟以御公徒，而免之：使动用法，使……免。

有关资料

一、扩展阅读

1.《左传》中对春秋笔法的一则阐释①

书曰："郑伯克段于鄢。"段不弟，故不言弟；如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也：谓之郑志。不言出奔，难之也。(《左传·隐公元年》)

2.《左传》中的实录事例

大史书曰："崔杼弑其君。"崔子杀之。其弟嗣书，而死者二人。其弟又书，乃舍之。南史氏闻大史尽死，执简以往。闻既书矣，乃还。②(《左传·襄公二十五年》)

3. 与《直书》互相补充的《曲笔》

曲　　笔③

肇④有人伦，是称家国。父父子子，君君臣臣，亲疏既辨，等差有别。盖"子为父隐，直在其中"⑤，《论语》之顺也；略外别内⑥，掩恶扬善，《春秋》之义也。自兹已降，率由旧章⑦。史氏有事涉君亲，必言多隐讳，虽直道不足，而名教存焉。其有舞词弄札，饰非文过，若王隐、虞预毁辱相凌⑧，子野、休文释纷相谢⑨。用舍由乎臆说，威福行乎笔端，斯乃作者之丑行，人伦所同疾也。亦有事每凭虚，词多乌有：或假人之美，藉为私惠；或诬人之恶，持报己仇。若王沈《魏录》滥述贬甄之

---

① 这一段解释的是《春秋》记载"郑伯克段于鄢"的原因。庄公和共叔段是兄弟，庄公阴险毒辣，共叔段贪婪愚蠢。共叔段不像兄弟，所以只说他的名字。他们如二君争斗，庄公战胜，所以称做"克"。庄公作为兄长，本负有教诲之责，但他却放纵段的恶行，以便可以诛杀他，所以只称他的爵位。至于不说"出奔"的原因，则是因为这两人都有罪。这段说明文字非常透彻地揭示了春秋笔法的特点，即以礼来衡量人物行为，用一字来褒贬人物。　② 这一段记载了齐太史兄弟和南史的事迹。这也是中国历史上非常有名的实录事例，称为"太史简"，与"董狐笔"并美。　③ 选自清·浦起龙《史通通释》卷七（上海古籍出版社 1978 年版）。本文是《史通》中的一篇，与《直书》互相补充。作者列举了很多史书中的曲笔事例，说明直书之难。　④〔肇〕开始。　⑤〔子为父隐，直在其中〕《论语·子路》："叶公语孔子曰：'吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。'孔子曰：'吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣。'"孔子十分看重伦理道德，主张即使尊长做了错事，那么做晚辈的也应该为尊者讳。　⑥〔略外别内〕《公羊传·隐公十年》："《春秋》录内而略外，于外大恶书，小恶不书，于内大恶讳，小恶书。"这是说春秋书法首先要分别亲疏，根据亲疏的不同而采用不同的记载方法。如果疏，则对其恶行直言不讳；如果亲，那么只记载小的恶行，大的恶行就隐藏不记了。　⑦〔率由旧章〕出自《诗经·大雅·假乐》，意思是说一切都按照旧的规则。　⑧〔王隐、虞预毁辱相凌〕据《晋书·王隐传》记载，晋元帝召王隐为著作郎，让他撰写晋史。当时虞预正私撰《晋书》，但他对中原的事情不太了解，就借来王隐的书，剽窃以为自己的成果。后来，虞预非但不感激王隐，反而结交权贵，共为朋党来打击排斥王隐。王隐最后因为种种诽谤而被罢免回家。　⑨〔子野、休文释纷相谢〕子野即裴子野，裴松之的曾孙。休文即沈约，沈璞之子。沈约撰写《宋书》说"松之已后无闻焉"。但实际上，裴松之的曾孙裴子野撰写了《宋略》，记载了沈约父亲沈璞因不从义师而被杀的事实。沈约害怕别人知道这个真相，亲自登门谢罪，请求对父亲被杀做别的解释。后来，在《南史》和《梁书》中，沈璞被杀的真相已经被淹没了。

诏①，陆机《晋史》虚张拒葛之锋②，班固受金而始书，陈寿借米而方传③。此又记言之奸贼，载笔之凶人，虽肆诸市朝，投畀豺虎可也。

然则史之不直，代有其书，苟其事已彰，则今无所取。其有往贤之所未察，来者之所小知，今略广异闻，用标先觉。案《后汉书·更始传》称其懦弱也，其初即位，南面立，朝群臣，羞愧流汗，刮席不敢视④。夫以圣公身在微贱，已能结客报仇，避难绿林，名为豪杰。安有贵为人主，而反至于斯者乎？将作者曲笔阿时，独成光武之美；谀言媚主，用雪伯升之怨也⑤。且中兴之史，出自东观，或明皇所定⑥，或马后攸刊⑦，而炎祚灵长，简书莫改，遂使他姓追撰，空传伪录者矣。陈氏《国志·刘后主传》云："蜀无史职，故灾祥靡闻⑧。"案黄气见于秭归，群鸟堕于江水，成都言有景星出，益州言无宰相气，若史官不置，此事从何而书？盖由父辱受髡，故加兹谤议者也⑨。

古者诸侯并争，胜负无恒，而他善必称，己恶不讳。逮乎近古，无闻至公，国自称为我长，家相谓为彼短。而魏收以元氏出于边裔，见侮诸华，遂高自标举，比桑乾于姬、汉之国⑩；曲加排抑，同建邺于蛮貊之邦⑪。夫以敌国相仇，交兵结怨，载诸移檄⑫，庸可致诬，列诸缃素⑬，难为妄说。苟未达此义，安可言于史邪？夫史之曲笔诬书，不过一二，语其罪负，为失已多。而魏收杂以寓言，殆将过半，固以仓颉已降，罕见其流，而李氏《齐书》称为实录者⑭，何也？盖以重规亡考未达，伯起以公辅相加⑮，字出大名⑯，事同元叹⑰，既无德不报，故虚美相酬。然必谓昭公知礼⑱，吾不信也。语曰："明其为贼，敌乃可服⑲。"如王劭之抗词不挠，可以方驾古人。而魏收持论激扬，称其有惭正直。夫不彰其罪，而轻肆其诛，此所谓兵起无名，难为制胜者。寻此论之作，盖由君懋书法不隐，取咎当时。或有假手史臣，以复私门之耻，不然，何恶直丑正⑳，盗憎主人㉑之甚乎！

---

①〔王沈《魏录》滥述贬甄之诏〕据《晋书·王沈传》记载，王沈不忠于魏，甚为众论所非。王沈所撰《魏书》早已失传，所以"滥述贬甄之诏"之事无可考，前人推测此事应是故意彰显曹魏丑行。　②〔陆机《晋史》虚张拒葛之锋〕陆机撰写《晋三祖纪》，记载魏太和五年和青龙二年司马懿和诸葛亮的两次交锋时，夸大司马懿的胜算，以此来炫耀司马懿的功劳。　③〔班固受金而始书，陈寿借米而方传〕《周书·柳虬传》："故班致受金之名，陈寿有求米之论。"班固受金之事无考。据《晋书·陈寿传》记载，陈寿曾对丁廙、丁仪的儿子说，给我千斛米，我就给你们的父亲写个好传记。但丁廙、丁仪的儿子不予理睬，陈寿也就真的不给丁廙、丁仪立传。这件事疑点较多。　④〔刮席不敢视〕《后汉书·刘玄传》原文作"举手不能言"。　⑤〔伯升之怨〕指更始帝杀害汉光武帝刘秀的哥哥刘伯升。　⑥〔明皇所定〕明皇即汉显宗，曾作《光武本纪》。　⑦〔马后攸刊〕马后即东汉显宗皇后，是伏波将军马援的女儿。她曾自撰《显宗起居注》，删去了兄长马防参与给显宗治病的事。　⑧〔蜀无史职，故灾祥靡闻〕《三国志·蜀志·后主传》评曰："国不置史，注记无官，是以行事多遗，灾异靡书。诸葛亮虽达于为政，犹有未为周焉。"　⑨〔盖由父辱受髡（kūn），故加兹谤议者也〕髡，古代剃去男子头发的刑罚。据《晋书·陈寿传》记载，陈寿的父亲是马谡的参军，马谡被诛，陈寿的父亲也受了髡刑，所以陈寿对诸葛亮评价不高。关于这件事，王鸣盛和赵翼都有辨析。刘知几所说只是一家之言。　⑩〔比桑乾于姬、汉之国〕桑乾，郡名，在今山西，北魏开国的地方。这句是说魏收在《魏书》中把桑乾比做周、汉。　⑪〔同建邺于蛮貊之邦〕建邺，今江苏南京，南朝宋、齐、梁、陈均建都于此。这句是说《魏书》中把宋、齐、梁都看做是岛夷，与"五胡"相同。　⑫〔移檄〕檄文，声讨敌人或叛逆的文书。　⑬〔缃素〕代指史书。　⑭〔李氏《齐书》称为实录〕李百药在《北齐书》中称魏收的《魏书》是实录。　⑮〔重规亡考未达，伯起以公辅相加〕重规，李百药的字。亡考，死去的父亲，指李百药的父亲李德林。伯起，魏收的字。公辅，李德林的字。李德林少孤，未有字，魏收认为他识度非凡，可以成为公辅，所以送了他这个字。　⑯〔大名〕今河南开封，是战国时魏国的都城。这里代指魏姓。　⑰〔元叹〕三国吴顾雍的字。蔡邕认为顾雍日后肯定会成名，就把自己的名字给了他，所以二人同名。《正韵》："邕与雍同。"　⑱〔昭公知礼〕语出《论语·述而》。陈司败问孔子鲁昭公是否懂得礼，孔子回答："知礼。"陈司败就对孔子的学生说鲁昭公娶吴国（鲁、吴都是姬姓）之女，鲁昭公知礼，"孰不知礼"？　⑲〔明其为贼，敌乃可服〕语出《汉书·高帝纪》，意为：揭穿他是贼，就可以战胜敌人。当时有人给刘邦献策，让他指称项羽为贼（因为他杀了众人共立的楚怀王心），就可以取胜了。　⑳〔恶直丑正〕《左传·昭公二十八年》："恶直丑正，实藩有徒。"意思是说，不喜欢直正的人，实在是很多。　㉑〔盗憎主人〕语出《左传·成公十五年》："初，伯宗每朝，其妻必戒之曰：'盗憎主人，民畏其上。子好直言，必及于难。'"伯宗最终死于朝臣之间的斗争。

盖霜雪交下，始见贞松之操；国家丧乱，方验忠臣之节。若汉末之董承、耿纪①，晋初之诸葛、毋丘②，齐兴而有刘秉、袁粲③，周灭而有王谦、尉迥④，斯皆破家殉国，视死犹生。而历代诸史，皆书之曰逆，将何以激扬名教，以劝事君者乎！古之书事也，令贼臣逆子惧；今之书事也，使忠臣义士羞。若使南、董有灵，必切齿于九泉之下矣。

自梁、陈已降，隋、周而往，诸史⑤皆贞观年中群公所撰，近古易悉，情伪可求。至如朝廷贵臣，必父祖有传，考其行事，皆子孙所为，而访彼流俗，询诸故老，事有不同，言多爽实。昔秦人不死，验苻生之厚诬⑥；蜀老犹存，知葛亮之多枉⑦。斯则自古所叹，岂独于今哉！

盖史之为用也，记功司过，彰善瘅⑧恶，得失一朝，荣辱千载。苟违斯法，岂曰能官。但古来唯闻以直笔见诛，不闻以曲词获罪。是以隐侯⑨《宋书》多妄，萧武⑩知而勿尤⑪；伯起《魏史》不平，齐宣⑫览而无谴。故令史臣得爱憎由己，高下在心，进不惮于公宪，退无愧于私室，欲求实录，不亦难乎？呜呼！此亦有国家者所宜惩革也。

二、参考译文

晋灵公不君

晋灵公不行君道：重重地征税，用来雕饰墙壁；从高台上用弹丸射人，来看人们躲避弹丸的（情形）；厨师煮熊掌没有熟，（晋灵公）就把他杀了，把尸体放在畚箕中，让女人拿着经过朝堂。赵盾和士季看到尸体的手，问起杀人的缘故，（得知原因后）非常担忧。（赵盾）准备进谏，士季说："（您是正卿，您）去进谏，如果（灵公）不听的话，就没有人可以继续进谏了。让我先去吧，如果（灵公）不听，那么您再继续进谏吧。"（士季就去拜见灵公了，士季）向前走了三次，到了屋檐下了，（晋灵公）才抬眼看他，说："我知道自己的过错了，这就改正。"（士季）稽首回答说："谁没有过错呢，犯了错能够改正，没有比这个更大的善事了。《诗经》上说：'（事情）没有没一个开始的，但很少有人能够坚持到底。'如果是这样，那么能弥补错误的人就很少了。您能够坚持到底，那就是国家的保障了，岂只是臣下们依靠它。《诗经》上又说：'礼服有了破损，只有仲山甫来修补。'这是说能够改过呀。您能够改过，礼服就不会废弃了。"

（晋灵公）还是不改过。赵盾屡次进谏，晋灵公厌恶他，派钮麑去刺杀他。（钮麑）早晨去（赵盾家），卧室的门已经开了。（赵盾）穿戴整齐，准备上朝。（因为）时间还很早，（就）坐在那里打瞌睡。钮麑退出来，感叹道："不忘恭敬，真是百姓的主宰。杀了百姓的主宰，是为不忠；（如果不杀）违抗了君主的命令，是不守信用。在不忠不信中总会有一样，不如一死。"（于是钮麑）撞槐树而死。

这年秋天九月，晋灵公设宴赐赵盾酒喝，埋伏了武士准备攻击他。赵盾的骖乘提弥明听说了这件

---

①〔董承、耿纪〕据《后汉书·献帝纪》记载，董承、耿纪先后欲诛曹操，均未成功，夷三族。董承、耿纪，史书均无传。　②〔诸葛、毋丘〕指诸葛诞和毋丘俭，两人反对司马氏，先后被杀。　③〔刘秉、袁粲〕南朝宋人，二人察觉到齐王（即后来的齐高帝萧道成）的篡位意图，矫太后令攻打齐王，事败被杀。　④〔王谦、尉迥〕尉迥，即尉迟迥，他和王谦均为北周大臣。当时杨坚（即后来的隋高祖）独揽北周大权，二人先后起兵讨伐杨坚，事败被杀。　⑤〔诸史〕指《梁书》《陈书》《北齐书》《北周书》《隋书》《南史》《北史》。　⑥〔秦人不死，验苻生之厚诬〕苻生即苻坚，字长生。《晋书》中说他"杀戮无道"，"肆毒于刑残"，但据《洛阳伽蓝记》引隐士赵逸的话，苻生"虽好勇嗜酒，亦仁而不杀，及详其史，天下之恶皆归焉"，"苻坚自是贤主，贼君取位，妄书生恶"。　⑦〔蜀老犹存，知葛亮之多枉〕指陈寿在《三国志·蜀志》中说蜀不置史官等事。据《异同记》记载，"蜀史常璩说长老云：'陈寿曾为瞻史，为瞻所辱。'"瞻即诸葛亮的儿子诸葛瞻。　⑧〔瘅（dān）〕病。　⑨〔隐侯〕即沈约，谥曰"隐"。　⑩〔萧武〕指梁武帝萧衍。　⑪〔尤〕过错。　⑫〔齐宣〕指北齐文宣帝高洋。

事，快步走上堂去，说："臣下侍奉国君喝酒，超过三杯，就不合礼法了。"于是就扶着赵盾走下堂去。晋灵公召唤猛犬（猛扑赵盾），提弥明与猛犬搏斗，把猛犬杀了。赵盾说："不用人而利用狗，即使勇猛，又有什么用呢！"一边搏斗，一边向外走。提弥明为赵盾战死了。

从前，赵盾在首阳山打猎，在翳桑这个地方住了一宿。他看到灵辄因饥饿而病倒了，问他因为什么病得这样厉害。（灵辄）说："（我）三天没有吃饭了。"（赵盾）给他饭吃，（灵辄）留下了一半。（赵盾）问他这样做的原因。（灵辄）说："（我）在外做贵族的仆隶三年了，不知道母亲还在不在，现在已经快到家了，想拿这些食物送给母亲。"（赵盾）让他吃完全部的食物，又另外为他准备了一筐饭和肉，放在大口袋里给他。后来，（灵辄）做了晋灵公的甲士，倒转武器，抵御晋灵公的甲士，使赵盾免于祸难。（赵盾）问（灵辄）这样做的原因，（灵辄）回答说："（我就）是在翳桑那个地方因饥饿而病倒的人。"（赵盾又）问他的姓名和住处，（灵辄）没有说就退了出去。赵盾就自己逃走了。

九月二十六日，赵穿在桃园杀了灵公。（这时）赵盾还没有走出晋国国境，（听说这个消息）就往回走。太史董狐（在史册上）写道："赵盾杀了他的国君。"（并）把上面的话拿到朝堂上去公布。赵盾说："不是这样的。"（董狐）回答说："您是晋国的正卿，逃亡没有越过晋国的边境，回来又不声讨大逆不道的人，（弑君的人）不是你还是谁呢？"赵盾说："呜呼！《诗经》上说：'因为我的怀恋，给我自己带来了忧伤。'恐怕说的就是我呀。"孔子说："董狐是古代的好史官，记事的原则是不隐晦事实真相。赵盾是古代的好大夫，因为史官的记事原则而背上了恶名。真是可惜呀，（如果赵盾逃亡时）越过晋国的边境就可以避免弑君的恶名了。"

直　书

人禀受了（上天赐予的）仁、义、礼、智、信五种美德，士有各种各样的善行，正和邪是有区别的，直和曲是不同的。像邪曲的行为，是人们所鄙视的，是小人的行事准则；而正直的行为，是人们所珍视的，是君子的德行。但是世人大多愿意遵循邪曲而放弃正直，不愿意追随君子的脚步，而行为遵循小人之道，为什么呢？俗语说："正直像弓弦，死在路边；邪曲如弯钩，反而能封侯。"所以（世人）宁愿顺从来保持自身平安，不愿违逆而遭受祸害。何况写史的要义，就是要申明劝惩，树立好的风气。如果有那些做坏事的臣子、不孝顺父母的逆子、荒淫无度不好好治理国家的君主，倘若把他们所做的事不加隐晦地记录下来，不掩饰他们的污点，那么他们的丑恶行径就会昭著于一个朝代，而他们的恶名则会流传千年。史书的记载能够达到这种效果，实在是很可敬畏的呀！

（秉笔直书）如果在可以做的时候这样做，那么就不会招来祸害；如果在不可以做的时候也这样做，那么就会招来祸害了。像晋国太史董狐记事的原则是不隐晦事实真相，赵盾因为史官的记事原则而背上了恶名。赵盾和董狐两人并没有什么激烈的冲突，各自按照自己的行事原则做事没有什么疑虑，（就是因为这样，）成就了董狐的良史直笔，享有千古不衰的名声。至于像（春秋时）齐国的太史写"崔杼弑其君"，司马迁写汉代皇帝的过失，韦昭按照规矩不给吴主孙皓的父亲孙和作纪而只是作传，崔浩监修北魏国史写了一些鲜卑贵族忌讳的事情，（这些史官）有的身遭刑戮，被当时的人所取笑；有的史书（被当做垃圾）埋到坑里，不为后世人所知。世事如此，却来责备史臣不能有东汉"强项令"董宣那样刚直不屈的品德，激励自己舍己尽忠的节操，（这样的要求）确实也太难做到了。所以张俨发愤私撰《嘿记》，收藏了起来；孙盛愤然不愿修改《晋阳秋》，于是私下将原稿另抄一份，寄给辽东慕容俊收藏。用这种办法来逃避祸害，侥幸使秉笔实录的史书和个人的生命获得两全。（这些史实）足以证明世事多艰，史书要做到实录是特别难得的。

但是考察前代历史，考证那些实录的言语，虽然有真伪混杂的情况，但是分开沙子来拣拾金子，有

时还是能够得到宝贝的。魏晋更替，发生了很多史事。当司马懿和司马师为后来的晋朝开创基业，曹氏和司马氏政权交替的时候，司马懿在渭南与诸葛亮相持，被诸葛亮遗计吓住。魏帝曹髦在凌云台把铠甲兵器发给兵士，讨伐司马昭，司马昭命令太子舍人成济杀了曹髦，另立曹奂为帝。陈寿、王隐都闭口不说话，陆机、虞预都搁笔不做任何记述。到了习凿齿，才在自己的著作《汉晋春秋》中如实地记载了“死诸葛气走活仲达”、司马昭派成济杀死魏帝曹髦这些事。历代的欺骗蒙蔽，到了这个时候才得以洗雪。看习凿齿记载历史，大概就是近代遗存下来的直录精神吧？再有宋孝王的《风俗传》、王邵的《齐志》，这两部书叙述当时历史，也都务必细究真实情况。在那个时候，北魏的王公贵族后裔依旧当政；北齐的将相群臣的子孙也都健在。但这两部书写他们所忌讳的内容，竟然没有半点畏惧。不畏强暴，就是这些人吗？

烈士舍身而求取美名，壮士看中气节，宁愿成为折断的兰花和破碎的玉石，也不做瓦砾而保命。像南史、董狐那样秉笔直书，不畏强暴；像韦昭、崔浩那样奋勇举笔，不曲从迎合强权。虽然不能保全个人的生命，但是却能流芳百世，至今为人称道。而像王沈写《魏书》，用不实的言辞来窃取官职；董统写《燕史》，用谄媚的记载来讨好统治者。（南史、董狐、韦昭、崔浩等人秉笔直书，其精神）直冲三光，而（王沈、董统等人的行为）却只能埋之黄泉，（即使这样形容）也难以说明他们的高下呀（高下实在是相差得太远了）！

三、直书与曲笔：传统修史原则的一体两翼（谢贵安）

（一）直书与曲笔：一体两翼的关系及其在传统史学中的核心地位

史学的发展是从远古的口述史学、古代的叙事史学，到近代的分析史学，再到现代的系统史学的演进过程。古代史学是一种叙事史学，对于理论的分析和综合并不擅长，其最基本工作便是“修史”，表现为历史记述的连贯性和叙事方式的丰富性。从黄帝到宣统的历史，均记录在册，历代相续，源流清晰；从编年体到纪传体，从典章制度体到纪事本末体，均为叙事方式的变化和发展。古代叙事史学既以记述为其特征，那么时代对它最大的要求就是记事的真实性；同时，古代史学的主题取向于政治，造成记事的求真性与政治的实用性的相遇、相克和相成，使“直书—曲笔”问题显露出来，构成古代史学内在的基本矛盾，成为史学的核心和时代的焦点。对直书与曲笔关系的评价，关系到整个传统史学的价值评判。

直书就是据实书写。它包括两个方面的含义，其一是写史的独立性。史学家摆脱权贵的干扰，在“直道”和“气节”的指导下，以独立的人格作保证去修史。史学理论家刘知几指出：“烈士徇名，壮夫重气，宁为兰摧玉折，不作瓦砾长存。若南、董之仗气直书，不避强御；韦、崔之肆情奋笔，无所阿容。”刘知几还用了正直、良直、直词、直道等概念来阐释直书。正直是从史家人品方面说的，良直是从后人的评价着眼的，直词主要是就史文说的，这些都是直书的表现。柳宗元对直书的解释是史官“居其位思直其道”，“道苟直，虽死不可回也”①。这种直书，史学家虽不受制于某一具体权贵，但受制于其所处社会的统治思想，即“直道”或“气节”，它们在传统社会中通常是指纲常伦理。其二是写史的客观性。史学家摆脱个人主观情感的干扰，根据历史真况进行书写。按刘知几的说法是，做到不虚美，不掩恶，像“明镜之照物”那样，“妍媸必露”，“爱而知其丑，憎而知其善，善恶必书，斯为实录”②。这里要克服的不是来自权贵的干扰，而是作者自己的好恶和爱憎。宋代史学批评家吴缜在论证直书与褒贬及文采的关系时，阐释了直书的客观性质及在修史中的基础地位：“夫为史之要有三：一曰事实，二

① 柳宗元：《与韩愈论史官书》。　②《史通·感经》。

曰褒贬，三曰文采。有是事而如是书，斯谓事实；因事实而寓惩劝，斯谓褒贬。事实、褒贬既得矣，必资文采以行之，夫然后成史。至于事得其实矣，而褒贬、文采则阙焉，虽未能成书，犹不失为史之意。若乃事实未明，而徒以褒贬、文采为事，则是既不成书，而又失为史之意矣。"① 这个意义上的直书，显然更为合乎史实。

曲笔就是史学家曲从权贵或其个人情感而修史。刘知几在《史通·曲笔》中对曲笔现象进行了批评，用舞词、臆说、不直、谀言、谤议、妄说、诬书、曲词等概念指称曲笔。曲笔的表现，或假人以美，藉为私惠；或诬人以恶，持报己仇，或阿时，或媚主；或掩饰自家丑行，夸张故旧美德。曲笔纯粹受制于主观情感。

直书与曲笔之间的关系，一般人均认为是尖锐对立和水火不容的。富有激情的南宋学者郑樵，在其《通志·总序》中，对正史中"历世有之"的曲笔现象作了全面抨击，指出"房玄龄董史册，故房彦谦美名"和"《晋史》党晋而不有魏"的曲笔行为是"伤风败义莫大于此"。正史如此，实录体亦是如此。李建泰批评《明实录》说："实录所记，止书美而不书刺，书利而不书弊，书朝而不书野，书显而不书微。且也序爵而不复序贤，迟功而巧为避罪。文献不足征久矣！"② 以上对传统史学曲笔现象的深刻揭露和抨击，直指古代史学的核心问题，反映出时代对直书的呼唤，同时也反映了直书在现实社会中的不幸遭遇。出于对曲笔的愤慨，今天的某些学者也对古代史学进行了彻底的抨击和否定，断言："世界史学史上，从来没有一个民族的历史学（像中国那样）始终不渝地向着高度专制的国家政权表示出这般忠诚的爱情和赤裸裸的献身精神。"由此认定传统史学根本无真实性可言，是"弄虚作假"的产物③。古今论者激烈的言辞明确告诉人们：曲笔的盛行必然导致直书原则的彻底沦丧。

然而，在传统史学中，直书与曲笔的关系并非如此简单。正如"民本—尊君"观念是中国农本社会政治思想的一体两翼那样④，"直书—曲笔"实际上也是中国传统史学观念及修史原则的一体两翼。一体是指直书与曲笔共同构成矛盾的统一体，两翼则意味着直书与曲笔是矛盾的两个方面，其左翼是"直书"思想，其右翼则是"曲笔"观念。"直笔"与"曲笔"都是传统宗法专制社会所固有的史学指导思想和修史原则，两者既是对立的，又是统一的，在超现实的理想中，它们是对立的；在君主专制的现实社会中，它们又是统一的。它们既相互冲突又相互依存，构成一体两翼的紧密关系。直书与曲笔两翼之间并不是绝对平衡的，其两翼的伸展和扩张因时、因地和因人而异。在某一时期，修史观念可能向左翼倾斜，在另一时期，可能倾向右翼；在某一个地区和政权下，直书可能占上风，在另一个地区和政权下，曲笔可能畅行无阻；此外，在某个史家那里修史原则向左翼伸展，在另一个史家那里却向右翼倾斜。对此，刘知几把直书与曲笔归结于"君子之德"与"小人之德"的禀性差异。瞿林东也认为直书的优良传统是"正直的史家"以此为"天职"所形成的。⑤

综合中国史学史上所发生的实际情况来看，修史观念的左右翼大致平衡。因此把传统史学完全视做"弄虚作假"的产物而全盘否定显然不合事实。若要对直书与曲笔形成一体两翼的关系作进一步探讨，还必须对传统史学所处的社会环境进行具体分析。

（二）儒家学说："直书—曲笔"一体两翼构成的思想根源

"直书—曲笔"一体两翼的构成，是古代社会系统中作为意识形态的儒家思想与作为上层建筑的君

---

①《新唐书纠谬·序》。　② 李建泰：《名山藏·序》。　③ 见雷戈：《试论中国古代的史学政策》，《社会科学》（上海）1997年第1期；《社会转型与史学变革》，《学术月刊》1997年第1期。　④ 冯天瑜在《中华元典精神》（上海人民出版社1994年出版）认为，民本与尊君是古代"重民尊君"政治论的一体两翼，民本思想是其左翼，尊君思想是其右翼。　⑤ 瞿林东：《中国古代史学批评纵横》，中华书局，1994年版，第38页。

主专制制度的整合结果。

儒家拥戴君主专制制度，是因为坚信后者强有力的统治能够实现它的治国平天下的社会理想。而儒家思想之所以为君主专制制度所接纳，是因为它所坚持的伦理思想，即纲常名教观念，符合统治者的利益。君主专制与儒家思想的结合，日益使中国传统社会成为政治—伦理型社会。与此同时，两者也存在着内在的深刻矛盾。儒家服务于君主专制社会的“入世”的现实精神，与其追求“大同”理想的“出世”的乌托邦性格，使之与君主专制既紧密结合又存着深刻的摩擦与冲突，从而造成了对专制君主的某种内在的制约调节机制。① 儒家思想与中国君主制度所奉行的基本理念、基本目标取向上存在着“公”与“私”的差异。儒家从自己的绝对权威地位和“公天下”的理想政治模式出发，必然会对私有制的现实社会采取一定的批判态度，也必然会产生某种蔑视君主权威的倾向。周敦颐指出，“天地之间，至尊者道”；明吕坤认为，“圣人之权”比“帝王之权”要“尊之又尊”。因此，儒家便利用“天”“道”的名义来突出儒家对政治的指导地位，约束乃至抗拒君主的意志。儒家的政治理想与现实社会的矛盾，反映在史学上，便是以直书所代表的儒家的史学理想，与以曲笔所代表的现实观念之间的矛盾。

儒家思想在与专制制度相摩擦时，常利用史学的借鉴和劝惩功能对帝王进行约束。借鉴功能，是儒家利用“法先王”的历史观和树立的“三代”历史楷模，使帝王在求治时进行借鉴仿效，他们要求帝王推行的现实政治必须以历史经验为准绳。汉代陆贾和贾谊无不以“法先圣”和“效法汤、武之治”来劝导刘邦和汉武帝。劝惩功能，是儒家通过“记功司过，彰善瘅恶”的史书的直书功能，使帝王流芳或遗臭。刘知几在《史通·直书》中就公然把专制君主及其臣属作为劝惩对象，认为史书通过“善恶必书”，使“骄主贼臣所以知惧”。他指出：“史之为务，申以劝诫，树之风声。其有贼臣逆子，淫君乱主，苟直书其事，不掩其瑕，则秽迹彰于一朝，恶名被于千载。”强调了史学劝惩功能及其威力。无论是鉴戒功能还是劝惩功能，都依赖于对历史事实的直书及评价。

儒家对直书的提倡，源于儒家经典及儒家祖师孔子对直书的肯定。据《左传·宣公二年》载，晋太史董狐不畏权贵，按当时的史法，直书权臣赵盾对晋灵公之被弑负有不可推卸的责任，孔子对此大加赞赏：“董狐，古之良史也，书法不隐。”为后世儒臣在修史时据实直书，提供了理论依据。《左传·襄公二十五年》还表彰了置个人生死于不顾、前赴后继直书崔杼弑君之罪的齐太史兄弟及南史的英勇事迹，成为后世直书的楷模。儒家大师孟子提出的“养吾浩然之气”的主张，为直书输入了正气，成为儒家史臣在修史时坚持据实直书的精神支柱和思想动力。文天祥在《正气歌》中就把“在齐太史简，在晋董狐笔”的直书精神作为“天地有正气”的表现。由于儒家经典的记载和儒家宗师的推崇，董狐、齐太史和南史等抗节直书的精神和行为成为历代景仰的楷模。南朝刘勰称：“辞宗邱明，直归南董。”② 北周史家柳虬亦谓：“南史抗节，表崔杼之罪；董狐书法，明赵盾之愆。是知直笔于朝，其来久矣。”③ 直书既实录“乱臣贼子”的罪愆，又把矛头直指“淫君乱主”。某些时候，直书在与君主专制相抗时体现了民本主义思想和为民请命的气节。

然而，儒家思想对曲笔也网开一面，甚至大加提倡。这是儒家在“入世”的过程中，用伦理纲常观念迎合君主专制社会的结果。儒家在大力倡导直书的同时，也承认了讳饰的合理性。造成了儒家史学观念的自相矛盾：它既以至公至正的秉笔直书约束口含天宪的皇权政治，“与天子争是非”④；又以合乎名教的曲笔讳饰迎合君主政治，“为尊者讳”。一般认为，儒家祖师孔子在修史中具有“为尊者讳、为贤者讳、为亲者讳”的讳饰观念，即曲笔思想。作为十三经之一的《春秋》，儒家后学坚信是孔子所作，他

① 张星久：《儒家思想与中国君主专制的内在冲突》，《武汉大学学报》1996 年第 5 期。　②《文心雕龙·史传》。
③《周书》卷 38《柳虬传》。　④ 欧阳修：《上范司谏书》。

们认为里面包含着有孔子为尊者讳、为贤者讳和为亲者讳的微言大义。这种为了现实政治伦理的需要而在修史中进行讳饰的现象，为后世儒家史臣在修史中曲笔讳饰奠定了思想基础。一向主张直书的刘知几也对曲笔现象提供了合理性的解释："臣子所书，君父是党，虽事乖正直，而理合名教"①，"肇有人伦，是称家国。父父子子，君君臣臣，亲疏既辨，等差有别。盖父为子隐，直在其中，《论语》之顺也；略外别内，掩恶扬善，《春秋》之义也。后兹以降，率由旧章，史氏有事涉君亲，必言多隐讳，虽直道不足，而名教存焉。"章学诚也认为修史的现实目的在于维护纲常名教："史志之书，其所以有裨风教者"，就在于"纲常赖以扶持，世教赖以撑住"②。确立了曲笔在修史中的原则地位。直书与曲笔这一对相互矛盾的修史原则，就这样在社会整合过程中获得了现实的"合理性"的统一。

（三）君主制度："直书—曲笔"一体两翼构成的政治基础

作为上层建筑的君主专制制度与法家意识形态的联姻随着秦帝国的灰飞烟灭而宣告结束，于是它转而寻求与儒家意识形态的结合。在君主专制制度与儒家思想长达千余年的磨合过程中，既有相互为用的一面，也有相互冲突的一面。表现在史学领域，便是君主专制政治对儒家直书观念的既需要又排斥。

一方面，君主制度迫切需要代表"至公至正"的直书观念去反对代表君主情感的曲笔思想。由于宗法专制社会缺乏现实的制约机制：无论是大臣的进谏还是言官的强谏，都缺乏对皇帝意志约束的应有力度。因此该社会系统又向现实之外寻找约束力量，选择了超现实的神（即"天"）的力量和超现世的史的力量，以为约束强大皇权的制约机制。处于权力顶峰的皇帝，对于现实中的直言强谏畏惧有限，唯独对来自现实之外的神的警示和来自身后的历史评价却常感股栗。专制社会约束机制的获得，是君主政治与儒家意识形态整合的结果。无论是"天"的力量还是"史"的力量，均不外取自儒家"天人感应"观念和"以史为鉴"观念。君主政治在与儒家思想的结合过程中，摒弃了法家"法后王"的思想，接受了儒家以"三代"历史为楷模的"法先王"的历史观和尊古卑今的思想，十分重视从历史中寻找治国经验和教训，从而特别推崇史书的直书原则，以使自己能从中获得可靠的历史信息和殷鉴。同时，君主十分害怕重蹈前朝灭亡的覆辙，因此鼓励史臣对自己的言行也直书无隐，以使自己合于正道。君主常常在修史的诏令中公开提倡据实直书，如强悍的明成祖朱棣，在二修《太祖实录》时也不得不号召公正直书："尔等皆茂简才识，俾职纂述，其端乃心，悉乃力，以古良史自期，恪勤纂述，必详必公。"③ 再如穆宗皇帝在敕谕《世宗实录》的监修朱希忠、总裁徐阶等人时，也要求他们"毋忽以致遗，毋夸以失实，毋偏以废公"④。为了保证史臣据实直书，皇帝自己也无权观看记录他言行的《起居注》。唐太宗和唐文宗都曾想观看《起居注》，但均被史臣拒绝⑤。明神宗的行为也曾受到了史官直书的约束："一日，神宗顾见史官，还宫偶有戏言，虑外闻，自失曰：'莫使起居闻之，闻则书矣！'"⑥ 起居注制度时废时兴，反映了君主专制对"直书"既排斥又需要的心理。另一方面，专制君主常常担心皇位被夺取，政权被颠覆，便利用儒家在纲常伦理意义上的直书原则，对历史上的"乱臣贼子"进行贬斥，使之遗臭万年，以此使自己的大臣引以为戒，确保他们不有二心。同时，皇帝也以直书精神去约束史书的修纂主体——史臣。不少时候，史臣的恣意修史和相互褒贬，破坏和偏离了皇帝的史学政策和鉴戒目标。因此，君主的史学政策之一，便是要求史臣"据实直书"，以防止史臣之间的相互攻击和自我讳饰，避免"房玄龄董史册，故房彦擅美名；虞世南预修书，虞荔、虞寄有嘉传"的情况出现。由于君主对直书的需要，具有儒家传统的史臣便乘机高张直笔的大旗，如《太宗实录》总裁杨士奇等在《修纂凡例》中表白他们在修

① 刘知几：《史通·惑经》。　②《文史通议》外篇三，《答甄秀才论修志第一书》。　③《太宗实录》卷13，"洪武三十五年十月庚申"。　④《穆宗实录》卷8，"隆庆元年五月庚辰"。　⑤ 赵翼：《廿二史札记》卷19，中华书局，1984年版，第397—398页。　⑥ 孙承泽：《春明梦余录》卷13，台湾商务印书馆，1986年出版。

实录时力争做到“其行实善恶，务合公论”。这样，直书便成了官方公开提倡的史官美德和修史原则。

另一方面，君主对能够抑制其私欲的直书又十分恐惧和忌讳，为此大力鼓吹儒家在迎合君主政治时提出的“为尊者讳”的曲笔观念，并进而压制直书者。刘知几早就发现，曲笔者不受罚，而直书者常受迫害。韩愈也曾指出史家直书，“不有人祸则有天刑”①。为了现实的政治利益，如粉饰自己或其君父，攻击政敌或其仇人，以树立己威，巩固统治，君主常逼迫史臣曲笔。像《太祖实录》的二修、三修的修纂者，就是被朱棣一步步逼着篡改史实的。先是解缙任总裁，因抱定“皆据事而直书”的态度而对篡改历史有所保留，被朱棣借故下狱。继任总裁的胡广等人就只有“爰纂录以成书，实仰赖于圣断”了②。明孝宗皇帝在修纂《宪宗实录》时，下诏称其父“孝敬宽仁”，“洪谟伟烈昭布四方”，应当“载诸简策，用彰盛美”③，公开要求史臣们曲笔讳饰。宣宗则指使史臣在修《太宗实录》时，诬称与乃祖有仇隙的建文帝在朱元璋丧事时，仍“荒淫酒色，昼夜无度，临朝之际，精神昏眩，百官奏事，唯唯而已”④。

君主对直书既提倡又排斥，对曲笔既反对又怂恿的复杂心态，导致史臣在贯彻修史原则时事实上采取了双管齐下或权衡折中的方针。即使是在唐太宗实行官修史书的“史学政策”之时，史馆的监修也因直书与曲笔的意见不一而争论不休。刘知几曾讲了他在史馆工作时的遭遇：“史官注记，多取禀监修，杨令公则云‘必须直词’，宗尚书则云‘宜多隐恶’。”这段话常被人们作为批评史馆政出多门的证据，但换一个角度来看，它正好说明中国传统史学思想中，直书与曲笔是修史原则的一体两翼，并未有出现曲笔一边倒的局面。同时也说明，唐太宗实施的“史学政策”，并未完全实施对史学直书的压制。⑤ 在“直书—曲笔”并行不悖的史学观念的指导下，中国古代史学家们在进行史书编纂时，就会各有所依，善良正直的史臣可以用直书精神作武器，排斥干扰，秉笔直书。

（四）直书：修史原则的左翼伸展与专制制度下史学的辉煌

一体两翼的奇特组合，使直书与曲笔的现象均普遍存在于古代史书中，为了驳斥史学虚无主义，这里专门对修史原则的左翼——直书现象进行缕述和阐发。

在千余年的古代社会中，尽管直书现象屡屡遭到君主专制的摧残，但却一直保持着旺盛的生命力。综合起来，直书有如下表现形式：

第一，史学家高举秉笔直书的旗帜，不畏强暴地直书，甚至不惜洒尽热血来捍卫直书原则，保持了史家的独立意识和自主精神。不少坚持直书的史学家，不畏权贵，使统治者也无可奈何。如春秋时晋太史董狐、汉司马迁、唐吴兢均坚持了直书原则。司马迁对当朝皇帝汉武帝的求仙访道、滥用民力、任用酷吏的现象均作了揭露，扬雄称赞司马迁“有良史之材，服其善序事理，辨而不华，质而不俚，其文直，其事核，不虚美，不隐恶，故谓之实录”⑥。有些据实直书的史学家的身体甚至被消灭了，但其坚持的秉笔直书精神却永垂史册。齐太史兄弟、吴韦昭、北魏崔浩、明叶惠仲均“遗芳余烈，人到于今称之”。三国时吴国史臣韦昭牢持修史原则不松手。吴末帝孙皓即位后，欲为其父孙和作本纪，韦昭坚持认为孙和未登帝位，宜名为传，“如是者非一”，“皓积嫌愤，遂诛昭”⑦。曾参加过《太祖实录》初修工作的叶惠仲，当朱棣强迫他在二修中篡改史实时，他犯颜直书，不屈而死⑧。遇到像朱棣这样强硬的君主尚且能勇敢地坚持直书，那么遇到比较柔弱的君主时，史臣们就更能坚持直笔了。

第二，在公开直书受到压制后，一些史学家转入地下，私撰史书，保持直笔。刘知几《史通·直

① 韩愈：《答刘秀才论史书》。　② 胡广：《进（太祖）实录表》。　③《孝宗实录》卷10，“弘治元年闰正月戊辰”。④《太宗实录》卷1。　⑤ 雷戈在《试论中国古代的史学政策》一文中，认为“由于他（唐太宗）对中国古代史学的本质有着敏感的把握，才导致他把皇帝对史学的垄断化正式法定下来，形成严格意义上的史学政策”。显然与事实有出入。　⑥《汉书》卷62《司马迁传》。　⑦《三国志·韦曜传》。　⑧《明史》卷143《叶惠仲传》。

书》中曾称："是以张俨发愤，私存嘿记之文；孙盛不平，窃撰辽东之本；以兹避祸，幸获两全。"再如明末清初史学家王夫之，在满清政府民族压迫和史学政策压制的处境下，用纪传体写下了反映南明桂王永历朝历史的《永历实录》，表明桂王的正统地位，以此与满清政府相抗衡。在满清不准涉及南明历史时，他仍然能够据实直书，详述南明历史，反映出他的民族意识和修史的独立精神。中国古代的野史、稗史、杂史、笔记等私撰史书，虽不免有道听途说、猎奇炫怪之嫌，但其中往往有出乎正史之上的直书之处和直笔精神。

第三，史学家讲究直书策略，利用专制社会和体制的矛盾、空子，进行直书，以表达史学家的良心。由于明世宗"薄视武庙"，于是史臣们在《武宗实录》中对武宗皇帝的荒淫无耻的行径作了揭露，如四处游荡，滥赏军功，搜刮妇女，玩妓宿娼等。如正德十四年十二月戊寅，"上阅诸妓于扬州。抚按具巨宴，却之，命折价以进"。乙卯，至仪征，"时上巡幸所至，禁民间畜猪，远近屠杀殆尽"。"明日，幸民黄昌本家，阅守备马昊所选妓，以其半送舟中。"对君主忌讳的地方，有时还可以通过微言大义来保持直书，如魏源的《圣武记》表面上是歌颂清朝开国君主的圣武和战功，但实际上是批判当朝（道光）皇帝的懦弱、腐化和国势不振的现象，用特殊的形式表达了批判意识和直书精神。

第四，利用君主专制制度的薄弱环节，据实直书。神宗继位时年仅十岁，大学士张居正秉政，总裁《世宗实录》，比较注重直书，如该录在记兵部右侍郎魏廉吉生平时，就敢于把这个无赖的发迹与当时的污浊政治联系起来："廉吉，狂率无赖，不类衣冠士。其居官终始，所至无一善状，淫暴掊克，若饿鸱乳虎。至于锥刀乞索，即市井人羞言之。属时政污浊，遂致位卿尹，恩恤隆备若此！"① 这种直刺世宗及其政局的大胆言论，是史臣利用直书的合法性表达政治清明愿望的表现。

第五，在据实直书的精神感召下，正直的史臣以秉笔直书为己任，常能与其他史臣尤其是权臣的曲笔行为作斗争。如果说前面几种情况是史臣顶住来自皇权的曲笔压力的话，那么这里则是顶住其他史臣的曲笔压力，使得《明实录》中的任情褒贬现象减少到较低的程度。明代《孝宗实录》总裁焦芳，与"彭华有隙"，便要求修纂官顾清，诬蔑彭华攀附妖人李省孜，遭到顾清的断然拒绝，他说："据实直书，史职也。他不敢与闻。"焦芳无可奈何②。

由于以上的原因，以及传统史书大多是后期修前朝的历史，忌讳之处并不普遍，加上史书中记载的内容大部分是无政治忌讳的基本史实，因此古代史书总体上保持了真实性。

事实证明，在皇权专制"黑云压城城欲摧"的形势下，由于处于"一体两翼"的特殊形态之中，直书精神一直顽强地承担着其应有的历史使命。传统叙事史学因为直书精神的保持，而取得了辉煌的成就，为中国过去的文明留下了大量可靠的历史见证，为世界各国尤其是亚洲诸国留下了无数珍贵的历史记载，不能因为记载中有曲笔现象便攻击其整体的真实性，不能因为它缺乏近代的理性思维便否认其特有的价值！在今天的社会转型期，我们正在把民本思想与尊君思想相脱离，发展为民主主义；同理，我们也可以把直书从传统史学思想的一体两翼中分离出来，摆脱曲笔的羁绊，通过创造性的转换，发展为史学的独立意识和自由精神，从而实现史学的现代化，揭开史学新的一页。

（选自《学术月刊》1999 年第 3 期）

---

①《世宗实录》卷 485，"嘉靖三十九年六月戊戌"。　② 焦竑：《玉堂丛书》卷 4《纂修》。

第四单元

Di Si Dan Yuan

修齐治平

单元说明

教学目标

1.《大学》《中庸》是儒家经典著作，对中国的政治、文化等诸多方面有着深远的影响，本单元的学习，应当让学生对其中的思想有个基本的了解，并引导他们探讨这些思想的现代意义。

2.《大学》的主体是“三纲”“八目”。三纲：明明德、亲民、止于至善。八目：格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下。要让学生明了这些内容之间的逻辑联系。

3.《中庸》中的有些概念比较难以理解，要让学生通过分析、讨论，理解这些概念的内涵。《中庸》中的学习过程论，对于学生的学习实践具有一定的指导作用，教师应当带领他们领会这个学习过程论的合理性。

单元介绍

《大学》《中庸》原是《礼记》中的两篇，宋朱熹为其做了章句，为《论语》《孟子》做了集注，合编为《四书章句集注》。《大学》《中庸》在中国古代正统的儒家思想中占有举足轻重的地位。元代，《大学》《中庸》成为官定的学校教科书和科举考试的必读书，成为了儒家传道、授业的基本教材，一直沿袭到明清，对古代教育产生了极大的影响，也对中国社会的政治、文化等诸多方面产生了深远的影响。其中的许多语句成为了尽人皆知的名言警句，到现在仍然有着强大的生命力。学习中华传统文化，《大学》和《中庸》是无法回避的重要内容。

本单元的两篇课文，在内容上可以给我们很多启示。

《大学》提出了“三纲领”和“八条目”，强调修己是治人的前提，修己的目的是为了治国平天下，说明治国平天下和个人道德修养的一致性。论述了“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”的递进过程，在论述中，阐释了“诚意”“慎独”“推己及人”等主张。这些论述都是有其合理的因素的。

《中庸》强调中庸之道是人们片刻也不能离开的，但要实行“中庸之道”，还必须遵循天赋的本性，通过后天的学习。《中庸》中对“好学”“力行”“知耻”进行了论证，对学习过程进行了总结。这些见解至今仍然能给人们以有益的启示。

本单元的两篇课文，在形式上也是很美的。

《大学》层层推进的严密逻辑性显示了思维的严谨和篇章展开的严整。《中庸》中大量地使用了排比

句，表现了雄辩的论证力量和语言的形式美。这些形式上的技巧，是值得体味与学习的。

在教学过程中，要注重引导学生字词句的学习，也要注意引导他们梳理文脉，把握文章中概念的内涵，分析概念之间关系。关注基础，也要注重语文能力的养成。

应该以学生自学为主，教师指导为辅。提倡自学为主，就是尽量使学生处于“愤悱”状态，只有在学生真正到了“心求通而未得”，“口欲言而未能”，也就是处于不知想知、不懂想懂、难言想言的心理状态，教师的指导才能真正地发挥作用。

对《大学》《中庸》中所论述的思想，应该鼓励学生在深入理解的基础上，积极探究，分析其中合理与不合理的因素，探讨它们在历史上的积极与消极影响，并论述它们在现代社会的意义和作用，是否应该继承和怎样继承的问题。

在教学的具体展开上，尽量采用丰富多彩的形式，比如小组讨论、课堂发言、写读后感、小论文宣讲、互联网论坛上的切磋，不管是传统的，还是现代化的教育技术和手段，只要能够调动学生的学习与探究的热情，都是有效的方法。但是，应当注意的是，采用的手段应该体现语文学科的特点，符合学生的语文学习规律。不论采用何种形式都不能脱离对文本的理解和分析，不能使“语文”在热闹的活动中迷失。

课文研读

【经典原文】

《大学》节选

文化背景

《大学》原是《礼记》里的一篇。一般认为是曾子所作，也有人认为是秦汉时的儒家作品，在宋代以前，《大学》在儒家思想学术中的地位并不是很突出，由于它论述了儒家为学治世的基本原理、原则、方针、步骤和方法等，所以中唐以后，逐渐受到儒家学者的重视。唐代韩愈、李翱始把它看做与《孟子》《易经》同样重要的“经书”。到北宋得到程颢、程颐竭力尊崇，南宋朱熹又作《大学章句》，《大学》成为了儒家经典中重要的篇章。

朱熹为《大学》作成章句，通过注释阐发己意，并将它与《中庸》《论语》《孟子》合编成一书，这就是《四书集注》。《四书集注》刊成于宋光宗绍熙元年，当时没有被封建统治者重视。元仁宗延祐年间复科举，官方规定以《四书集注》取士，从此《四书集注》奠定了它在封建正统思想文化中的地位。原属于《礼记》中的《大学》，也从此获得了官方的正式认可与推崇，对古代教育，甚至整个中国社会、传统文化都产生了极大的影响。

《大学》是体现儒家思想的一篇政论文。“大学”是对“小学”而言，是说它不是“详训诂，明句读”的“小学”，而是讲治国安邦的“大学”。“大学”是大人之学，讲的是修身、齐家、治国、平天下的大道理。

程颢说：“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存，而《论》《孟》次之。学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣。”他认为，这是一本教人怎样修习道德的入门的著作。如今人们可以看到古人做学问的先后次序，全凭这篇《大学》的存在，其次才是《论语》和

《孟子》。为学的人的学习必须经由《大学》的途径，才能“不差”。他的论述凸显出《大学》在诸多儒家经典中举足轻重的地位。

《大学》一文不长，仅有短短的两千余字，但却是先秦、秦汉儒家学说的总括性著作，是儒家人生教育的道德纲领，也是维护封建宗法制度的政治纲领。《大学》以相当成熟的理论思维构建了一个中国封建社会儒家人生教育的总体框架，构建了一个中国封建社会士人人生发展的宏观图式。全篇将道德修养和政治议论结合在一起，将人生哲学和政治哲学合而为一，是儒家“入世”思想的全面体现。

内容理解

《大学》一开篇便开宗明义，说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”所谓“明德”就是人天生拥有的善性，但是这种善性会被外在的东西所污染，“明明德”，就是把人天生的固有善性发挥出来。朱熹在《大学章句集注》中，把“亲民”写做“新民”，把“新民”的意思解释为推己及人，就是不仅自己要明明德，而且要使别人“去其旧染之污”，重做新人。“止于至善”说的是不论“明明德”，还是“亲民”都要达到至善至美的境地，从而使整个社会道德趋于完善。朱熹认为“此三者，大学之纲领也”，这三纲领构成了一个由低级到高级，由个体到群体到社会的层层递进的完整体系，它表达了儒家一贯倡导的以教化为手段达到德政目的的施教主张。

朱熹认为，格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下是“大学之条目也”。

“格物”是“穷至事物之理，欲其极处无不到也”（《大学章句集注》），就是全面透彻地研究世界上的万事万物。致知是“推极吾之知识，欲其所知无不尽也”（《大学章句集注》），就是要获得对世界上万事万物的认识。格物致知的过程就是通过对事物的探究而获得对世界的正确认识的过程，前者是手段，后者是目的。格物、致知被认为是“为学入手”或“大学始教”，是为下一步诚意、正心奠定基础。

“诚意”指的是在修养自身的过程中，能够做到诚实、不自欺。要慎独，在与别人相处时是这样，在独处时也应该是这样。内心如此，表现于外更是如此，即所谓“诚于中形于外，故君子必慎其独也”。使人向善为善之意达到“如恶恶臭，如好好色”的境界，善的意向时时在，处处在，发自内心并表现在外。慎独是一种主观的道德修养方法，注重的是内在善的动机和外在善的表现的一致。

所谓“正心”，就是教人防止个人感情的偏向。人们的内心不可避免地会出现忿愤、恐惧、好乐、忧患等感情，这些思想感情如果不能发现并得到控制，它们就会战胜理智，就会影响道德修养，影响人固有善性的发挥。所以诚实、不自欺后，还要端正内心，防止“欲动情胜”的情况出现。

“修身”是“八条目”之中最重要的内容，它的意思是使个人修养达到完善的程度，是《大学》中对人的培养的最高要求，它处在“八条目”的中枢地位，是格物、致知、诚意、正心所要达到的目的，也是齐家、治国、平天下的基础。

“齐家”是指善于处理好家庭或家族内部的关系，它是治国、平天下的基础。齐家与身修的内在联系在于，如果不能身修，内心就有所偏颇，内心有了偏颇，就无法处理好家庭或家族内部的关系。

“治国”和“平天下”是齐家的扩大和延伸。《大学》说：“其家不可教，而能教人者，无之。”又说：“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让。”《大学》把家教与国治自然地、顺理成章地联系到一起，充分体现了儒家政治伦理化、伦理政治化的一贯特点。儒家一贯提倡在家庭教育中要做到，子孝、弟悌、父慈，倘若每家都做到了孝、悌、慈，并且把孝、悌、慈运用到处理“国”与“天下”的各种关系上，也就自然能够实现国治、天下平了。

《大学》的“三纲领”“八条目”不是简单的罗列，而是有其内在逻辑的。《大学》认为“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。可见，在“八条目”之中，修身是中枢环节，围绕这个环节，《大学》

的论述前后依次递进，往前是格物、致知、诚意、正心，对应的是三纲领中明明德阶段，修身是前四者的发展终点；往后是齐家、治国、平天下，对应的是三纲领中亲民阶段，修身是后三者的发展起点。

《大学》所提出的“三纲领”和“八条目”着眼于通过个人道德完善达到社会道德的完善，反映了儒家文化的突出特色。从当代的视角来看，对《大学》中所阐述的某些思想观点，有重新认识、重新评价的必要；对于中国文化的发展来说，批判地继承、挖掘《大学》中有价值的思想内涵也有着十分积极的意义。比如，《大学》提倡“慎独”，主张在无人监督的情况下也要诚意正心地恪守道德规范，这作为一种修养方法，有其合理之处，但也存在着轻视社会实践、偏重内心修养的倾向。

作为政论文，《大学》有极强的系统性和逻辑性。全文围绕“明明德”“亲民”“止于至善”展开，“八条目”对应“三纲领”，论述层层推进，次第分明，结构严密，以纲统目，以目连目，一定程度上符合道德认知、道德修养的一般进程，在人生实践方面的引导也理路清晰、步骤明确，体现了人生道德修养活动与改造社会的实践的过程性、层次性，具有很强的指导意义。

《大学》的语言平实浅近，没有什么生僻的字，不事雕琢，明白晓畅，干净利落，给人以朴素自然的美感。但微言大义，很多一目了然的话，只有仔细体会，才能把握其中的深刻内涵。

问题研讨

1.《大学》讨论了个人修养与治国、平天下的关系，请对这种关系进行分析。

《大学》一文反复强调个人的道德修养，说明修己是治人的前提，修己的目的是为了治国平天下，强调治国平天下和个人道德修养的一致性。

有了对世间万事的研究，就获得了对真理的认识，认识了真理，就能够做到诚意、正心，表里如一，内心不被个人好恶左右，这样修身的目的就达到了，明明德的个人修养问题就解决了。在此基础上，就要“亲民”，推己及人，使天下人都能够明明德，也就是齐家、治国、平天下。通过这样的过程，无论是个人修养，还是国家治平，就都达到了“至善”的目标。

提高个人修养，是达到治国平天下的前提和基础；治国平天下，是以提高个人修养为途径，为条件的。

2.《大学》的论述可谓“微言大义”，精微的言辞中，蕴含着深刻的道理，这些深刻的道理，对现代人也是很有作用的。请以“君子有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”为例进行分析。

这句话的意思是：品德高尚的人自己身上具备了美德，然后再要求别人拥有美德；首先要去掉自己身上的不足，然后再去批评责备他人。也就是说，要提高别人的道德水平，首先要提高自己的道德水平，要要求别人，首先要要求自己。它体现了儒家重视注重内向用功、律己甚严的内省的修养方法。这种方法在现代仍然是有现实意义的，它告诫我们，不能要求别人甚严，而要求自己甚宽。这对于人与人之间的日常交往，一个部门内部的管理，都有着深刻的启示。

【相关读物】

《中庸》节选

文化背景

《中庸》原是《礼记》中的一篇，一般认为，《中庸》是孔子的孙子子思（前483—前402）的著作，

据《史记·孔子世家》记载，孔子生孔鲤，字伯鱼，早卒；伯鱼生孔伋，字子思。孔子去世后，儒家分为八派，子思便是其中的一派。子思学于曾子，孟子学于子思，所以后世也把子思、孟子学派称作“思孟学派”，并尊称子思为“述圣”，孟子为“亚圣”。现存的《中庸》，已经经过秦代儒者的修改，大致写定于秦统一全国后不久。

《中庸》在南宋前从未单独刊印。但是在南宋以前，就已经有人开始重视《中庸》。刘向《别录》把《中庸》列为《礼记》中的“通论”一类，把它看成是从总体上来论述儒家学术的基本原理的作品。《汉书·艺文志》载录有《中庸说》二篇。以后各代这方面的著作相沿不绝。唐代韩愈、李翱维护道统而推崇《中庸》与《大学》，至北宋程颢、程颐百般褒奖宣扬，甚至认为《中庸》是“孔门传授心法”，到南宋朱熹继承二程思想，作《中庸集注》，把《中庸》和《大学》《论语》《孟子》并列称为“四书”。宋、元以后，《中庸》成为学校官定的教科书和科举考试的必读书，为中国古代士人必读的经典，对古代文化产生了极大的影响。

《中庸》虽并非出自孔子亲笔，但是它却系统而完整地阐发了儒家“中庸”的思想，被认为是一篇极为重要的文章。朱熹在《中庸章句》的开头引用程颐的话，不仅强调《中庸》是“孔门传授心法”，而且强调它的思想“其味无穷，皆实学也。善读者玩索而有得焉，则终身用之，有不能尽者矣”。意思是《中庸》的意义无穷无尽，都是实用的学问。善于阅读的人只要仔细体味，便可以终身受用不尽。这个评价是相当高的。

朱熹认为《中庸》不仅重要，而且也是《四书》中最难读懂的一部典籍。他曾经说过，读“四书”，应该先读《大学》，再读《论语》《孟子》，最后才能读《中庸》。

《中庸》内容丰富，不仅提出了“中庸”作为儒家的最高道德标准，而且还以此为基础讨论了一系列的问题，涉及到儒家学说的各个方面。所以，《中庸》被推崇为“实学”，被视为可供人们终身受用的经典。《中庸》之所以受到后儒的重视，根本原因是其对先秦儒家思想的基本内容从总体上作了系统化的阐述。其深刻而精微的思想内容，它所阐述的一整套政治伦理思想体系，作为一种意识形态，是十分切合中国封建社会的生产关系和政治制度的。

内容理解

朱熹认为《中庸》是《四书》中最难读懂的一部典籍，学生在学习的时候，也会遇到一些难以理解的概念和概念间的关系，反映在课文部分，有以下两点需要注意。

其一：“性”“道”“教”的含义及其关系

儒家主张天人合一，天与人是一体的，“天命者，天所赋之正理也”（朱熹《论语集注·季氏》），天不仅化育了万物，而且把天的正理也赋予了万物，所以每一个个体生命在出生时就被赋予了天理，天理体现在每个人身上就是“性”。

“率性之谓道”，“率性”的意思并不是任由本性为所欲为，而是说，人们依照着天所赋予的正理行事就叫做“道”。

虽然上天赋予人们的“性”是相同的，但是由于每个人所接受上天赋予的“性”的情况不太一样，所以会造成过与不及的现象，这样就需要“修”，通过“修道”，来规范人们的行为，使其完善。

人之性，是上天所赋予的；道，是按照人的本性去做。教，教化，使道得以修明。性、道、教三者是密切联系的。但其中最重要的环节是“道”，因为“道”是“性”的具体表现，而“教”是用来“修道”的，教是为“道”服务的。因而，《中庸》强调，“道”是不可以须臾离开的。

中庸论修道，主要在“慎独”上下功夫。“莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。”这句话揭示了

这样一种情况：一些与“道”相背离的细微的萌芽在隐蔽不为人所见的时候，人们自己已经知道了，而有道德有修养的人在这时候就非常谨慎，要阻遏这种萌芽的发展，以免使自己越来越偏离正道。慎独，是指人们在独自活动无人监督的情况下，也要求自己整个身心的活动，处处合乎规范，凭着高度自觉，遵循正道。

当喜、怒、哀、乐尚未表现出来的时候，是“性”，“性”本来就包含着喜怒哀乐之情，而且是无过无不及之的，所以把它叫做“中”；这种喜怒哀乐之情表现出来而合乎法度，叫做“和”。人人都达到“中和”的境界，大家心平气和，社会秩序井然，天下也就太平无事了。这样，天地万物就能各得其宜，各得其所，运行不息，生生不已。“中”是“性”，是天下的根本。“和”是“道”，是天下人普遍应该遵循的行为准则。

其二：“诚者”“诚之者”的含义及其区别

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”按照朱熹的解释，诚，是真实不乱的意思，是天理的本来状态。圣人的道德，和天理是一致的，不必思考和努力自然就能达到中道。诚之，是不能真实不乱，但是希望真实不乱的意思，这是人力所能做的，而且是应当做的。不能达到圣人境界的人，不能没有个人的欲望，品德不能完全真诚，所以不能不经过思考就达到天理，而必须选择善，然后明了至善的道德。既然不能做到像圣人那样不必努力就能达到中道，所以就一定要坚决地守住至善的道德，然后可以使自己达到真实不乱的诚的境界，这是一般人达到中道的方法、途径。可见，人为地达到诚，需要一个学习实践的过程。

《孟子·离娄上》中有孟子类似的话：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”人之道就应该思诚；“思诚者，人之道”，思诚就是追求诚，追求诚是做人的根本要求。

天道是诚，人人都拥有天命所赋予的“性”，但是，诚性虽然人人具有，但并不是人人都能“不勉而中，不思而得，从容中道”，即不经过个人努力而自发地实现，所以在追求诚的过程中，自身的努力，自我的完善就非常重要。

“择善”，是要通过博学、审问、慎思、明辨、笃行来完成的；“固执”，是要通过不达到目的就“弗措”的坚定意志和“人一能之，己百之；人十能之，己千之”的加倍努力来完成“择善”。

“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”，告诉我们人只要通过不断的努力来完善自己，就能使自己获得成功。

应该注意的是，“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”，虽然属于“择善”的方法，但也属于学习过程理论。程颐曾经说：“五者废其一，非学也。”朱熹则认为这是“为学之序”。作为学习过程理论，五步学习过程可以说是明确、具体、深刻、全面、系统的。《中庸》不仅对学习过程进行了明确的阶段划分，而且还强调了学习过程中非智力心理因素的重要性，肯定了勤奋学习，多下功夫，不达目的决不罢休的学习精神，这种精神能使人由愚钝变聪明、由懦弱变坚强。这套学习过程论，对中国封建社会的学者的治学发生过深远影响，曾引起历代学者的普遍重视，它在中国学习理论发展史上占有重要地位，至今仍有可资借鉴的价值。

教学设想

关于《〈大学〉节选》

一、教师可以引导学生通过注释自读课文，对一些难以理解的内容，教师可以介绍一些儒家学说的基

本观点主张，在此基础上，和学生一起探究其中的意思，如“其所厚者薄，而其所薄者厚”中的“所厚者”“所薄者”具体指代的内容；“君子必慎其独也”中“慎独”的深刻含义；“孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也”中，“孝”与“事君”，“弟”与“事长”，“慈”与“使众”的关系。

二、在教与学的互动过程中，应当认真研讨每一段落的内容，在研讨的基础上，分析“三纲领”“八条目”的内在逻辑联系，探究《大学》论述过程中的思想脉络，这应该是一个重要的教学内容。通过这样的分析，学生可以深入地领会《大学》思想的严密性和深刻含义，也会受到它层层推进，次第分明的逻辑顺序的感染。这样的逻辑顺序，在学生的写作过程中，尤其是议论文的写作中是可以迁移的，分析内在逻辑联系，就为学生在写作过程中的迁移提供了条件。

三、《大学》中所体现的传统的儒家思想，随着时代的发展，有些已经不具有现实意义了，但是有些内容在现代生活中仍然具有着生命力。在教学过程中，教师应当组织学生对《大学》思想如何在现代生活中批判地继承进行探讨，引导他们采用扬弃的方法、古为今用的方法来分析古代有价值的思想的现实意义和作用。这对于古典文化的传承是具有重要的意义的。探讨的方式，可以是课堂发言，也可以分组分任务讨论，然后课堂汇报，还可以让学生查找资料，写出小论文，在课堂上宣讲。

关于《〈中庸〉节选》

一、虽然“相关读物”主要要求学生课外自读，但是一些重要词语的理解和古代汉语语法现象教师还是应该给予必要指导的。另外，课文中有一些成语和名言警句，也要提醒学生注意，比如：“过犹不及”，“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇”，“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”。要启发学生深入领会其中的含义，并挖掘它们的现实意义。

二、和《〈大学〉节选》不同，《〈中庸〉节选》逻辑联系不是非常紧密，应该让学生深入理解每一段的具体内容，在此基础上，探讨这些内容的内在联系。可以采用灵活多变的形式（课堂探讨、板报交流、互联网论坛发言）进行交流，使学生与学生之间，学生与教师之间形成一种互动式的学习状态。在合理严谨的前提下，鼓励学生创造性的理解和分析。教师应该采用适当而且灵活的方法进行评价。

三、《〈中庸〉节选》的学习过程论有着悠久的历史，在现代对学习实践也有着重要的指导意义。可以让学生结合自己的学习实际，对五步学习过程，以及勤奋学习、多下功夫、不达目的决不罢休的学习精神进行分析论证，并在自己的学习过程中进行迁移。

四、课文中整句的运用是一个重要的语言特点，可以让学生另选话题，对自己喜欢的整句形式进行仿写，通过仿写，可以加深学生对内容的理解，对语言美感的体验，还可以提高他们的语言表达能力。

关于练习

一、“修齐治平”四者的关系如何？要达到身修，需经过哪些步骤？

“修身”的意思是使个人修养达到完善的程度，是《大学》中对个人修养的最高要求，它是齐家、治国、平天下的根本。齐家是指善于处理好家庭或家族内部的关系，它是治国、平天下的基础。治国和平天下是齐家的扩大和延伸。

身修需要“格物”“致知”“诚意”“正心”四个步骤。“格物致知”就是要通过对事物的研究而获得对世界的正确认识的过程，为下一步诚意、正心奠定基础。“诚意”指的是在修养自身的过程中，能够做到诚实、不自欺。所谓“正心”，就是教人防止个人感情的偏向。这四个步骤依次做来，就可以达到

身修的目的了。

二、《大学》和《中庸》中采用了很多递进论述的方法，如《大学》中说："知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。"请将两篇文章中的类似论证整理出来，体会其中的逻辑关系，弄明白它们所说的道理。

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

（这个论述，先是由大至小，条目之间是条件关系：平天下必先治国，治国必先齐家，齐家必先修身，修身必先正心，正心必先诚意，诚意必先致知，致知必先格物。再由小至大，条目之间是因果关系：格物而后知致，知致而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。条目之间脉络清晰，无论是由大至小的条件关系，或者是由小至大的因果关系，剖析深刻，逻辑严密。）

子曰："好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。"

（孔子的这段话，强调了好学、力行、知耻是修身的方法，而知道了修身的方法，就知道了治人的方法，知道了治人的方法，就知道了治理天下的方法，从修身到治人到治天下，前者都是后者的前提，构成的是条件关系。）

三、参照下面的材料，结合网络交际隐秘性的特点，讨论"慎独"的问题。

2004 年 12 月 15 日"国际在线"有一篇文章，谈到"上网时不可不知的十个基本礼节"，其中包括：

1. 记住别人的存在；2. 网上网下行为一致；3. 入乡随俗；4. 尊重别人的时间和带宽；5. 给自己网上留个好印象；6. 分享你的知识；7. 平心静气地争论；8. 尊重他人的隐私；9. 不要滥用权利；10. 宽容。

网络是一个虚拟世界，网络上的每个人的身份也是虚拟的，人在独处一室、逃脱他人视线的时候最易放纵自己，因特网给了每个人独处一网的自由，这种自由远离现实社会的舆论监督。大多数人在他人监督或社会舆论的压力下，都能遵守一定的道德规范，网络世界由于监督和舆论压力的暂时缺席，一些人往往容易偏离道德规范，作出离经叛道之事。"慎独"的问题在网络生活中是极其重要的，因而成为了网络的热门话题。

"网上网下行为一致"正是表现出了人们在网络生活中"慎独"的要求，也就是没有舆论监督和社会压力的时候，更要具有道德自律精神。其他要求，是让网民把现实世界中好的行为习惯具体应用到网络世界中，从而在"慎独"的前提下，使虚拟的网络世界更加和谐。

（这个问题，可以让学生根据自己对网络的了解，自由地发表见解。）

四、解释下面加点词的意义

1. 小人闲居为不善	独处
2. 掩其不善，而著其善	显露
3. 人之其所亲爱而辟焉	有偏向
4. 莫知其苗之硕	大，引申为茂盛的意思
5. 其机如此	作用

有关资料

一、扩展阅读

《〈大学〉章句集注》序言（节选）①

大学之书，古之大学所以教人之法也。盖自天降生民②，则既莫不与之以仁义礼智之性矣。然其气质之禀③，或不能齐，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聪明睿智能尽其性者出于其间，则天必命之以为亿兆之君师，使之治而教之，以复其性。此伏羲、神农、黄帝、尧、舜所以继天立极④，而司徒之职、典乐之官所由设也。

三代⑤之隆，其法寖⑥备，然后王宫、国都以及闾巷，莫不有学。人生八岁，则自王公以下，至于庶人之子弟，皆入小学，而教之以洒扫、应对、进退之节，礼乐、射御、书数之文。及其十有五年，则自天子之元子⑦、众子⑧，以至公、卿、大夫、元士⑨之适子⑩，与凡民之俊秀，皆入大学，而教之以穷理、正心、修己、治人之道。此又学校之教、大小之节所以分也。

二、参考译文

《大学》节选

大学的宗旨，在于彰明完美的德行，在于使人民受到教化，成为新人，在于达到善的最高境界。知道要达到的最高境界“至善”，而后才能有确定的目标；目标确定后，内心就会宁静；内心宁静，遇事就可以坦然自安；遇事安和，就能够思虑周详；思虑周详，然后才能有所收获，达到至善的境界。天下万物都有根本有枝叶，世间万事皆有开始有结束。知道什么该先做，什么该后做，那么，就接近于道了。古代想要把完美的德行昭示、阐明于天下的人，就要先治理好自己的国家；想要治理好国家，就要先整治好自己的家庭；想要整治好自己的家庭，就要先修养自身的品性；想要修养自身的品性，就要先端正自己的内心；想要端正自己内心，就要先使自己的心意诚实；想要心意真诚，就要先获得知识。而要获得知识，关键在于研究万事万物，推究事物的原理。研究了万事万物，推究事物的原理，然后就会拥有知识；拥有了知识，心意就会诚实；心意诚实了，内心自然就会端正；内心端正了，才能修养品性；自身修养好了，家庭就会得到整治；家庭整治好了，国家也就能获得治理；国家治理好了，就能使天下太平。从天子开始，一直到普通百姓，一律都要把搞好自身的修养作为根本。根本问题没有抓好，

---

① 上文节选自南宋朱熹的《〈大学〉章句集注》的序言部分，第一段说明了《大学》就是讲教化的书。朱熹认为上天赋予了每一个人以仁、义、礼、智这些善良的本性。然而人与人的天资和智力存在着差别，不是每个人都能知道自己本来就具备这些善良和理智的本性而能够努力保全它。一旦在社会群体中出现聪明智慧并能充分发展其善良本性的人，那么上天必定会赋予他一个使命，让他担当众人的领袖并教育人民，以恢复众人本来具有的善良的本性。古代施行教化是集君师为一身的伏羲、神农、黄帝、尧、舜的任务，他们不仅要有高深而渊博的学问，而且要有高尚而仁厚的德行。第二段叙述了三代教化之盛，明确了小学与大学的区别。小学是日常行为规范到生产、生活的基础知识和基本技能的学习，大学是研究世间万事万物的道理，提高自身修养，获得管理别人的方法的学习。　②〔生民〕人民。　③〔禀〕授予，赐予。　④〔继天立极〕秉承天意，树立最高准则。　⑤〔三代〕夏、商、周。　⑥〔寖〕逐渐。　⑦〔元子〕天子和诸侯的嫡长子。　⑧〔众子〕嫡长子以外的诸子。　⑨〔元士〕古官名，周代天子之士称为元士。　⑩〔适子〕嫡子。

而要把其他枝节问题解决好，那是不可能的。他所重视的反而薄弱，他所轻视的反而厚重，从来没有这样的事情。

所说的使自己的心意诚实，指的是要做到不欺骗自己，就像厌恶臭气，喜爱美丽的容貌（一样自然真实），这叫自我满足。所以君子在独处的时候，也要使自己的行为谨慎，一丝不苟。小人在独处时，没有什么坏事做不出来。一见到君子，便会躲躲闪闪，掩藏自己的不善而设法显示自己的美德。其实，人家看我们，就像是洞察我们的五脏六腑一样，掩饰的做法又有什么益处呢！这就叫做内心的真实，总是会在外表上表现出来，所以君子必定要谨慎对待独处的情况。

之所以说修养自身的关键在于端正自己的内心，这是因为，内心有什么愤懑，那么就不能够端正；内心有什么恐惧，那么就不能够端正；内心有什么喜好，那么就不能够端正；内心有什么忧虑，那么就不能够端正。内心如果不在正位，那么虽然在看，却看不见东西，虽然在听，却听不到声音，虽然在吃食物，却辨不出滋味。这就是说修身的关键在于端正自己的内心。

之所以说整治家庭的关键在于修养自身，这是因为，人们对于他们亲近相爱的人多有偏爱，对于他们鄙视讨厌的人多有偏见，对于他们畏惧敬重的人多有偏爱，对于他们怜悯同情的人多有偏私，对于他们认为怠慢失礼的人多有偏见。所以，在喜爱某个人的同时，能知道他的不足，在厌恶某个人的同时，能够了解他的长处，这种人普天之下实在少见！因此有句谚语这么说："没有一个人知道自己子女的毛病，没有一个人知道自己庄稼长得茂盛。"这就是说不搞好自身修养，就无法整治好自己的家庭。

之所以说治理好国家必须先整治好自己的家庭，原因在于，不能教育好自己家人，而能教化别人的事情不曾有过，所以，君子不必越出自己的家族，就可以推广教化于全国。对父母的孝顺，可以用于奉侍君主；对兄长的恭敬，可以用于侍奉尊长；对子女的慈爱，可以用于统治民众。……一家讲究仁义，整个国家都会崇尚仁义。一家谦让相敬，整个国家都会谦让相敬。（统治者）一人贪婪暴戾，全国都会群起作乱。它的作用就是这样。这就叫做一句话可以败坏事业，一个人可以安定整个国家。尧、舜用仁义来引导天下，民众就跟从他们追求仁义。桀、纣用暴虐来引导天下，民众就跟着凶暴。统治者形式上的命令与他们实际的嗜好相反，那么民众是不会听从这种命令的。因此，君子自己身上具备了某种美德，然后再要求别人拥有某种美德。首先要去掉自己身上的不足，然后再去批评责备他人。假如自己不能做到有善无恶，推己及人，而想使其他人明白善恶的道理，这是完全不可能的事情。所以讲，治国的前提在于整治好自己的家庭。

之所以说的使天下归于太平的根本在于治理好自己国家，原因在于，在上位的人尊敬老人，下面老百姓就会孝顺自己的父母，在上位的人敬重长者，下面的老百姓就会尊敬自己的兄长，在上位的人关怀体恤失怙的孤儿，下面的老百姓就不会背离这种做法。因此品德高尚的人具有道德上的示范作用。……这些说的是，统治者获得民众拥护就能取得国家，失掉民心就会丧失国家。因此君子首先要慎修德行，拥有了美德这样就拥有了民众，拥有了民众这样就拥有了土地，拥有了土地这样就有了财富，拥有了财富这样就可以用于各种用途，美德是根本，财富是枝叶。

《中庸》节选

上天赋予人的就是本性，遵循本性而行动就是道，把道德修明，并在众人中推广就是教。道，是不能片刻离开的；如果可以离开，就不是道了。因此品德高尚的人即使在大家看不到的地方也谨慎检点，不敢疏忽，在大家听不到的地方，也恐慌惧怕，不敢怠惰。幽暗之中，细微之事，虽无踪迹出现，但动机已成，人虽不知，而自己却很清楚，天下的事没有比这个更明显、更容易显露的了。因此君子独处的时候特别谨慎小心。喜怒哀乐各种感情还没有向外表露的时候，叫做中；向外表露的时候都符合节度叫

做和。中，是天下人最重要的根本，和，是天下人普遍遵行的行为准则。达到“中和”的境界，天地便各在其位了，万物便生长繁育了。

仲尼说：“君子的所作所为符合中庸的道理，小人的所作所为违背中庸的道理。君子对于中庸，能时时处处坚持中庸的原则。小人违背中庸的道理，任性妄为，肆无忌惮。”

孔子说：“中庸是天下最高的道德标准呀！可是人们已经很少能做到了，这种情况已经有很长时间了。”

孔子说：“中庸的道理不能实行的原因，我知道了。聪明的人常常超过中道，愚昧的人常常达不到。中庸的道理不能彰明于世的原因，我知道了。贤能的人常常超过中道，不贤的人常常达不到。譬如人没有不吃饭喝水的，但是很少有人能辨别食品的滋味。”

孔子说：“好学不倦就接近于智慧了。努力实行，就接近于仁义了。懂得耻辱，就接近于勇敢了。懂得了好学、力行、知耻三件事，那么就知道修养自身的方法了。知道了修养自身的方法，就知道治理百姓的方法。知道了治理百姓的方法，就知道治理天下的方法了。”

凡国君治理天下国家有九条不变的常规。这就是：修养自身，尊重贤能，亲爱亲属，敬重辅政的大臣，体恤文武百官，爱护百姓就像爱护自己的孩子，招来各种工匠，善待远方的来客，安抚分封的诸侯。修养自身，就能确立中庸之道；尊重贤人，做事就不至于迷惑；能亲爱亲属，叔伯兄弟就能没有怨恨，和睦相处；敬重辅政的大臣，遇到事情就不会迷惑；体恤文武百官，受恩惠的士臣就会尽力报答；像爱护自己的孩子一样爱护百姓，老百姓就因为受到勉励而勤奋努力；招来各种工匠，就会财源茂盛百货充足；善待远方的来客，就能使四面八方的人都来归顺；安抚分封的诸侯，就能四海一家，天下畏服。

诚是上天赋予的道理，而努力达到“诚”则是人道。诚的人，不用努力就能符合“诚”，自然而然就符合天道，这样的人是圣人。努力达到“诚”的人，选择至善的道德，并且坚守不渝。广博地学习，详细地询问，慎重地思索，明晰地辨识，坚定地履行。有的知识不学则已，学了，学不成就不放下；有的问题不问则已，问了，不到完全理解就不放下；有的事情不思索则已，思索了，没有所得就不放下；有的疑难不分辨则已，分辨了，不明晰就不放下；有的事情，不做则已，做了，坚持得不彻底就不放下，别人一遍就行了，我即使一百遍也要做好。别人十遍就行了，我即使一千遍也要做好。如果能够用这样的毅力追求中庸之道，那么即使愚昧的人必能变成聪明的人，即使柔弱的人必能变成刚强的人。

三、《大学》《中庸》简介（方向东）

《大学》《中庸》原是《礼记》中的两篇，《礼记》最早就附属于“六经”中《礼经》即《仪礼》，是《仪礼》的辅助资料。到了唐代，《礼记》列在“九经”之中，宋代列在“十三经”之中流传至今，可见《大学》《中庸》一直是儒家的重要经典。《大学》《中庸》在西汉时与《论语》《孟子》并称“小经”，相对于所谓“五经”（《诗》《书》《易》《礼》《春秋》）、“六经”（“五经”加《论语》）、“七经”（“六经”加《孝经》）而言，并单行于世。《汉书·艺文志》有《中庸传》二篇，颜师古注曰：“今《礼记》有《中庸》一篇，亦非本礼经。”《四库全书提要》认为：“盖子思之作。是书本以阐天人之奥，汉儒以无所附丽，编之《礼记》，实于五礼无所属，故刘向谓之通论。”宋代孝宗淳熙年间，朱熹为《大学》《中庸》做了章句，为《论语》《孟子》做了集注，把它们编在一起，合称为《四书章句集注》，从此《大学》《中庸》又加入了“四书”的传承系列。朱熹《四书章句集注》到元代列为科举考试用书，一直沿袭到明、清，因而《大学》《中庸》的影响越来越大，是中国思想史、文化史的宝贵财富。

《大学》的作者，郑玄注《礼记》此篇时没有明言，宋代有学者认为是曾子所作，如黎立武在《大

学发微》中说："《大学》其曾子之书乎?"程颐认为是孔氏之遗书，朱熹认为经文一章"盖孔子之言，而曾子述之"，传文十章"则曾子之意而门人记之也"。比较各家的说法，朱熹的说法最为得当。

《大学》的内容，说得简单点，就是古代的教育方针，牵涉到"知"和"行"两个方面。具体说来，有三大纲领：一是"明明德"，就是挖掘发现人的道德和良知良能，属于求知和修身的范畴；二是"亲民"，程颐认为当作"新民"，就是使民众日益提高自身的素质，是求知和修身的具体运用；三是"止于至善"，就是前二者所达到的境界。实现这三个纲领就是八目："致知""格物""诚意""正心""修身""齐家""治国""平天下"；实现三纲八目有七个步骤："知""止""定""静""安""虑""得"。宋代金履祥的《大学疏义》说："古者上自王公，下至庶人之子弟，年八岁则皆入小学，及其十有五年则皆入大学。八岁者，小子也，以其为小子之学，故谓之小学。十五则大人也，以其为大人之学，故谓之大学。小学者，养其良心而谨其学业也。大学者，充其知识而措诸事业也。所谓大学之道者，谓大人所以为学之理也。"朱熹认为就是"教之以穷理、正心、修己、治人之道"（《大学章句·序》）。按朱熹编排的章节，经文部分仅有一章，从"大学之道"到"未之有也"一共只有 205 个字，朱熹认为是孔子的言论。传文部分十章，朱熹说，前四章统论纲领旨趣，后六章细论条目工夫，是曾子之意而门人记之。

经学是中国学术的正统，中华文化的根基。宋代程颐、程颢兄弟主张从"四书"读起以至"六经"，朱熹直接说"四书"是学习"六经"的阶梯，并专门为读《大学》总结了一些读书的方法，后人称之为"读《大学》法"或称"读《大学》纲领"，他说："看《大学》且逐章理会，须先读本文念得，次将《章句》来解本文，又将《或问》来参章句，须逐一令记得，反复寻究，待他浃洽，既逐段晓得，却将来统看温寻过。《大学》一书有正经、有解、有《或问》，看来看去不用《或问》，只看注解便了，久之又只看正经便了，又久之自有一部《大学》在我胸中而正经亦不用矣。然不用某许多工夫，亦看某底不出；不用圣贤许多工夫，亦看圣贤底不出。伊川旧日教人先看《大学》，那时未解说，而今有注解，觉大段分晓了，只在仔细去看，一日教看《大学》曰：我平生精力尽在此书，先须通此方可读他书。""《语》《孟》随事问答，难见要领，唯《大学》是曾子述孔子说，古人为学之大方，而门人又传述以明其旨，前后相因，体统都具。玩味此书，知得古人为学所向，却读《语》《孟》便易入，后面工夫虽多，而大体已立矣。看这一书又自与看《语》《孟》不同。《语》《孟》中只一项事是一个道理，如孟子说仁义处，只就仁义上说道理。孔子答颜渊以克己复礼，只就克己复礼上说道理。若《大学》却只统说论其功用之极。"元代景星在《学庸集说启蒙序》中记载他的先生黄元吉告诫他说："汝欲为学，必先熟读四书以为之本，而后他经可读矣。""四书"都是把《大学》作为第一篇，就足以说明它是古人学习的入门书。基础的东西是十分重要的，用《大学》中的话来说，知道什么是基础和扎扎实实地打好基础就是"知本"，也就是"止于至善"。假如我们认真地思考一下，古人 15 岁进入"大学"阶段就学习《大学》，要解决的是"知本"的问题，是"止于至善"的问题，我们今天 15 岁的初中生是否把这样的问题提到教学日程？我们今天的大学生又有多少人解决了这个问题？简单地说，知道自己该干什么和能干什么即知道什么是"至善"了吗?《大学》一书的宗旨，就是从修身做起，进而治理家庭，进而治理国家，进而治理天下。修身相当于我们今天所讲的素质教育，齐家、治国、平天下不就是服务于家庭、服务于社会吗？我们今天读《大学》这本书，完全可以透过文字上的一些迷雾，去挖掘古今共通的一些道理和规律。

《中庸》的作者，《中庸集解》原序云："《中庸》之书，子思子之所作也。昔者曾子学于孔子而得其传矣，孔子之孙子思学于曾子而得其所传于孔子者焉。既而惧夫传之久远而或失其真也，于是推本所传之意，质以所闻之言，更相反复，作为此书。孟子之徒实受其说，孟子没而不得其传焉。汉之诸儒，虽或传诵，然既杂乎传记之间而莫之贵，又莫有能明其所传之意者，至唐李翱始知尊信其书，为之论说，

然其所谓灭情以复性者，又杂乎佛老而言之，则亦异于曾子、子思、孟子之所传矣。”

《中庸》的内容，比《大学》要难理解。朱熹的《四书章句集注》原来把《中庸》放在最后，他主张先读《大学》，接着读《论语》，再接着读《孟子》，最后才读《中庸》，这与二程主张先读《大学》，接着读《论语》，再读《中庸》的次序有区别。按照《四库全书提要》的说法，因为《大学》《中庸》的篇幅较小，后来就把《中庸》排在《大学》后。《中庸》难就难在它牵涉到一些较为玄妙的概念和哲理问题，如“中”和“庸”本身就是抽象的哲学概念，再如“天命”“性”“道”也是既古老又抽象而且玄妙的概念，如果缺乏对古代哲学的一些基础知识的理解，就难以理解和把握这部书的中心内容。朱熹这样的学者对“四书”尚且几乎花费了毕生精力，更不要说一般的学人了。当然，朱熹是为了构建理学的理论体系，与我们今天学习的目的是不同的。实际上，只要读懂了《大学》以后，从上述这几个抽象概念入手，《中庸》一书也就不难理解了。概括地讲，《大学》和《中庸》讲的无非是修身和治人的问题。如果说《大学》要解决的是学习目的的话，《中庸》要解决的就是行为的准则，只不过古人讲得比较抽象罢了。《中庸》的开头两章，是理解《中庸》的关键。其余的31章都是对前两章的阐释，说的都是如何做到“率性”“修道”，达到“中庸”境界的问题。天下万事，各有各的中庸之道，如同《大学》里所说的“至善”一样，落实到具体的事情，全靠每个人自己去理解和把握了。

（节选自《〈大学〉〈中庸〉注评》前言，凤凰出版社2006年版，有删节）

四、《大学》评析（方向东）

（编者按：以下评析对应于课文第一自然段。）这段文字是经文部分，朱熹认为是“盖孔子之言，而曾子述之”。以下是传文十章，“则曾子之意而门人记之也。旧本颇有错简，今因程子所定而更考经文，别为序次如左”。

大学，相对于小学而言。古人15岁以前的小学教育阶段学习的是洒扫、应对、进退的行为规范以及礼乐、骑马射箭和写字计算的基础知识，15岁以后的大学教育阶段学习的是探究事理、端正思想乃至修身治人的素质提升。小学是大学的基础，大学是小学的深造。宋代陈淳说：“小学是学其事，大学是学其理。”（《朱子语类》卷七）宋代卫湜引涞水司马氏曰：“正心修身齐家治国以至盛德著明于天下，此学之大者也，故曰大学。”（卫湜《礼记集说》卷一百四十九）开头提出的“明明德”“亲民”“止于至善”，可以说是本文的三个纲，第二段讲到的“致知”“格物”“诚意”“正心”“修身”“齐家”“治国”“平天下”是八个目。“修身”以上都属于“明明德”之事，“平天下”以上属于“亲民”之事，“止于至善”是“明明德”“亲民”的最高阶段；而第一段中讲到的“知”“止”“定”“静”“安”“虑”“得”是实现四纲八目的七个步骤。“知”指通过学习了解“至善”之所在；“止”指应当处的位置，即至善的境地。郑玄解释为“自处”，强调了人的自觉意识。卫湜引延平杨氏曰：“古之善学者，必先知其所止，然后可以渐进。”具体到个人，就是在社会中的定位，也就是自己该干什么，能干什么，例如做儿子的止于孝，做父亲的止于慈，就是止于至善；了解了“至善”之所在，思想就有了定准，即所谓“定”；“止”与“定”是因果关系，“止”是“定”的因，“定”是“止”的果，只有“知止”才能做到“定”。“定”则能心不妄动，即做到所谓“静”；心静则能专一，即所谓“安”；身心俱“安”，则能思虑精密周详，即所谓“虑”；“虑”则能得其所止，是为“得”，郑玄解释说“得谓得事之宜也”，也就是为人处事的最佳点。郑玄解释“知谓知善恶吉凶之终始”，往高层次说，是明天理、察人事；往低处说，就是明事理。知道事物的本末终始，也就是抓住重点；知所先后，是知道哪些事情该先做，哪些事情该后做；懂得这些，就接近道，即把握了大学的宗旨了。

儒家认为，人的先天本性具有善良美好的东西，即人之初，性本善；但在后天容易受物欲的蒙蔽掩

盖，就像镜子沾染尘埃，必须时时拂拭才能保持明洁，“明明德”是大学教育的起点，也是儒家修身的基点。卫湜引朱熹曰：“学者须是为己，圣人教人只在《大学》第一句‘明明德’上。”引象山陆氏曰：“此言《大学》指归。欲明明德于天下是入大学标的，格物、致知是下手处。《中庸》言博学、审问、慎思、明辨是格物之方。”（卫湜《礼记集说》卷一百四十九）明代章世纯解释“明德”说：“理通于众则高明光大谓之明德，其数则仁、义、礼、智、孝、弟、忠、信之类是也。”（《四书留书》）

“致知”“格物”等于我们今天所说的追求知识和真理，也是修身必须具备的基本文化素质。《中庸》里说“不明乎善，不诚乎身”，“格物”也就是做到明善。明代邵宝说：“聚精会神置吾心于是物之中，致一而不及乎他，是之谓格。”（《简端录》）朱熹说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求致乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”“致知”是基础，从知觉到知识，从知己到知心，从你知我知到天知地知，都是一个“知”，但这个“知”字非常重要，知是明道悟道最基本的作用，也是入德的门径。宋代程颐说：“知者，吾之所固有，因物有迁则迷而不知，迷而不知则天理灭矣，故圣人欲格物以致其知也。”（卫湜《礼记集说》卷一百四十九）“诚意”“正心”是修身必须具备的基本心理素质，相当于今天所说的“情商”。“修身”是儒家追求“内圣”，而“亲民”和“齐家”“治国”“平天下”则是修身的外用。“家”在古代是以宗族为中心的聚族而居的群体，不是我们今天所说的小家庭。“齐家”的“齐”，是维持和治理的意思。孔子说过，己欲立而立人，己欲达而达人。“亲民”就是有仁爱之心，能正确处理君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友五种人伦关系，从而取得“齐家”“治国”“平天下”的成效。做到了宋代理学家所说的“内圣外王”，就是达到了最高的境界——“至善”，因此说是最高的智慧。天下之本在国，国之本在家，家之本在身，身之本在心，心在于正，正在于诚。大学之道，可以用两个词语来概括，就是修身、治人。明德就是修身，亲民就是治人。各自有不同的最高的准则，不好具体言说，所以笼统地说“止于至善”。“至善”应该就是“中庸”的境界。

（编者按：以下评析对应于课文第二自然段。）这段文字是传文的第六章，解释如何“诚其意”。唐代孔颖达说：“此一节明诚意之本，先须慎其独。”卫湜引蓝田吕氏曰：“诚者，天之道也，性之德也。非人知之所能谋，非人力之所能造也。见好色则爱之，闻恶臭则恶之，发于心之自然不思不勉者也；如知水之寒，知火之热，知蘖之苦，知饴之甘，疾痛疴痒心为之感者，莫非诚也。”（卫湜《礼记集说》卷一百五十）恶恶臭比喻见到不善必去之而后快，好好色比喻见到善必得之而后快。恶恶臭、好好色就是“诚”，出乎自然的“诚”。为善去恶都是出于本心，不是为人，这样才是“诚”。人最容易自己欺骗自己，独处的时候尤其如此。人如果自欺，就会欺人，最终被人欺。人要自爱，才能爱人，最终才能被人爱。人要自尊，才能尊人，最终才能被人尊。小人在独处的时候做坏事，无所不为，这就是自欺；见到君子然后躲躲藏藏掩盖做过的坏事，故意表现出好的行为，这就是欺人。因此本段提出了“慎独”这一重要论题，能把独处当做群处来修养自身，这是道德层面的高度自律。关于“独”的理解，卫湜引新定邵氏曰：“独非特孤居独处之谓也。虽与人同堂合席，而意藏于中，人所不知，己所独知者，皆君子致谨之时也。能谨其独，则能诚其意矣。”（卫湜《礼记集说》卷一百五十）可见“独”重点在于内心的思想，“慎独”也就是要慎意诚不诚。

（编者按：以下评析对应于课文第三自然段。）这段文字是传文的第七章，从反面说明如何“正心”和“修身”。人如果受到喜怒哀乐等情绪的干扰，精神就不能集中专一，思想就不能端正，即使做到了

意念真诚，仍然不能提高自身的修养。忿比怒的程度激烈，懥是怒的存留。忿懥、恐惧、好乐、忧患都是从人的内心产生，其中忿懥、好乐是内心对外界的感应，而恐惧、忧患是外界对内心的影响，这些属于有心的毛病，即有所偏主。本书开头讲到的“知止而后有定，定而后能静，静而后能安”，就是“正心”的问题。人由于忿懥、恐惧、好乐、忧患情绪的影响，就必然不能做到“知止”，也就自然不能定而静，不能静而安。“心不在焉”四句，说的是无心的毛病，心无所存。因此说，修身在正其心。孟子说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”所谓求其放心，就是把放肆在外的心收回本位，也就是正心。管子认为：“心之在体，君之位也。九窍之有职官之分也。心处其道，九窍循理。”（《管子·心术上》）宋代金履祥说：“前段所以明心不得其正之原，后段所以言心不得其正之弊。”（《大学疏义》）

（编者按：以下评析对应于课文第四自然段。）这段文字是传文的第八章，从反面说明如何“修身”和“齐家”。上文的“正心”讲的是如何处理好内心与外界关系，本文的“修身”讲的是如何处理好事情。处理事情最容易犯的错误就是偏执。亲爱、贱恶、畏敬、哀矜、敖惰五个方面，最容易形成心理上的偏差。庄子说，“此亦一是非，彼亦一是非”（《齐物论》），其根源在于人的好恶所站的立场不同。家庭的根本在每个成员自身，由于人的好恶会直接导致认识事物不正确，因而处理问题产生错误。如对自己孩子，由于爱心的蒙蔽，就难以了解他的毛病；如对自己的庄稼，由于贪心的蒙蔽，就认为总是不如别人的好。完美主义和求全责备都会产生偏执，从而不能用科学的观点去认识问题和处理问题。老子说过：“自知者明。”所谓自知，就是正确地认识自己。人要做到自知，就必须不断地提高自身的修养。修养提高了，才能正确地处理事情。与人最密切的是家庭，能否处理好家庭的事情，与人的自身修养有直接的关系。

（编者按：以下评析对应于课文第五自然段。）这段文字是传文的第九章，解释“齐家”和“治国”。一个人自身的品德和素质高，就可以把家庭教育好，作为家长尤其重要。对家庭成员而言，关键是孝、悌、慈三个方面，即父慈子孝，兄友弟恭。从个人而言，属于修身。从家庭而言，这是家庭内部的教育。推而广之，可以应用于事君、事长、使众。所谓“君子不出家而成教于国”，因为国家的教化来源于家庭的孝、悌、慈。

事君要忠，本源于事父的孝；事长要顺，本源于事兄的悌；使众要仁，本源于爱子的慈。《孝经》里说：“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄弟，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。”所谓“赤子”，指新生儿身体呈红色，所以叫赤子。养赤子完全出于慈爱之心，内心是非常真诚的，母亲抚养孩子，是出于自然的爱心，所以说“未有学养子而后嫁者”。有了这种诚心，虽然未必完全正确，但也相差不远。慈之所以使众，不过是把这种爱心推加到别人身上而已。

文章以尧、舜仁爱，桀、纣贪暴为例，从正反两个方面证明，一个国君相当于一国的家长，他的榜样作用，是影响到整个国家的。上有所好，下必甚焉，俗语所说的“上梁不正下梁歪”，说的都是这种上化下的作用。“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”（《诗·大雅·思齐》），说的也是这种齐家与治国的关系。“帅”的意思就是率领，就是亲自带头去做。尧、舜帅天下以仁，若令民为暴，民必不从；桀、纣帅天下以暴，若令民为仁，民必不从；所以说，“其所令反其所好，而民不从”。所谓“有诸己”是指有善有优点，“无诸己”是指无善有缺点。自己有善有优点才能要求别人有，自己没有那就不能要求别人，这就是“恕”，也就是推己及人。孔子说，“其身正，不令而从；其身不正，虽令不从”，也可与这里所说的相互发明。《礼记》上说“君子责己严以苛，待人宽以约”，也强调的是对自己严格要求。

卫湜引东莱吕氏曰：“有善于己然后可以责人之善，无恶于己然后可以非人之恶。恕谓推己及人也。

不能推己及人，而但欲以言语晓谕人，不可得也。闻诸先生曰：有诸己不必求诸人，以求诸人而无诸己则不可也。无诸己不必非诸人，以非诸人而有诸己则不可也。”（卫湜《礼记集说》卷一百五十二）

（编者按：以下评析对应于课文第六自然段。选入课文时，编者对原文做了删节。）这段文字是传文的第十章，解释“治国”和“平天下”。古代的所谓“国”，是诸侯的封地，也就是邦国，不是我们今天所说的国家。古代所说的天下，是指四海之内，不是指我们今天所说的全世界。

开头论述国君做到老老、长长和恤孤，在下的百姓就能兴起孝、悌、慈的风气。“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”所谓老老，即以老为老，指尊敬老人，也就是孟子所说的“老吾老以及人之老”。所谓长长，即以长为长，指敬重长者。“絜”是用带子围着事物进行度量，是从圆的角度说；矩即规矩之矩，是一种直尺，是从方的角度说。絜矩意味着从方圆纵横都可以使用，所以下文讲到上下、前后、左右使用的方法就是絜矩之道。上下侧重从地位来说，前后侧重从事情来说，左右侧重从人来说。去恶就是“止于至善”。天下的根本在国，国的根本在家。上行下效，就能做到家齐而国治。卫湜引范阳张氏曰：“修身齐家治国平天下，虽所由不同，其理则一而已。其一如何？审好恶而已矣。”“故修身之法无他，省吾所亲爱、贱恶、畏敬、哀矜、敖惰而已。治国之道无他，民之所好好之，民之所恶恶之。”“而平天下之道亦在于好恶之审。”（卫湜《礼记集说》卷一百五十二）孝、悌、慈对个人的内在要求属于“修身”，在家庭中的作用就是“齐家”，向外扩展就是“治国”。君子的絜矩之道，对人对己用同一标准，自己努力做到就是“忠”，推己及人就是“恕”。上下左右齐正，就能天下太平。

接着论述君与民的关系。人民认同的好君主，所谓民之父母，必定是与民好恶相同；否则，不仅失去民众，失去国家，也得不到天命的保护。卫湜引莆阳林氏曰：“一人在上，使天下人心固结而不可解者，必有正道焉。盖四方万里之远，若非有以固结之则如何长有天下？故《诗》以为民之父母者无他，唯与天下同其好恶而已。若是好恶与天下不相关，此之谓独夫尔。”（卫湜《礼记集说》卷一百五十二）引用《小雅·节南山》的诗句，是为了说明身居高位的人为百姓所瞻仰所仿效，不能不谨慎，所谓谨慎，就是修身，就是诚意，就是正心，就是要与民同好恶，就是要有德行，所以君子治理国家，要以德为本，否则就要像桀、纣一样受到天下诛戮。引用《大雅·文王》的诗句，是为了说明统治者的德行与国家得失的关系。道得众则得国，失众则失国。治国之道能得到民众的拥护就能享有国家。在上古时代，民众是能够自由流动的，可以从这个邦国到另一个邦国，《孟子·梁惠王上》记载梁惠王认为自己对国家已经非常尽心尽力，可是“邻国之民不加少，寡人之民不加多”，就是很好的证明。

接着从本末的角度论述道德与财富的关系。道德是本，财富是末。唐代孔颖达说：“此明治国之道在贵德贱财。有德之人人所附从，有人则境土宽大，有土则生殖万物，有财则有以供国用。德能致财，财由德有，故德为本，财为末。”（《礼记注疏》卷六十）财富是一把双刃剑，对个人是如此，对家庭是如此，对国家也是如此。治理国家要以德为本，以财为末，为什么呢？假如财富不在道德原则指导下使用和分配，就必然导致争夺，孔子说“放于利而行多怨”（《论语·里仁》）。国家应该藏富于民，因为“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）财的聚散与民的聚散正好相反。所谓“悖”，指违背事理。俗语说：“舌为利害本，口是祸福门。”也就是荀子所说的“言有召祸”。取财有道，用财有义。所谓道义，用今天的话来讲就是正当途径。比如做生意，不讲诚信赚来的钱财就是悖入，招致罚款或官司就是悖出。……

唐代孔颖达总结这段文字说：“自此以下至终篇，覆明上文‘平天下在治其国’之事。但欲平天下，先须治国，治国事多，天下理广，非一义可了，故广而明之。言欲平天下，先须修身，然后及物。自近至远，自内至外，故初明‘絜矩之道’，次明散财于人之事，次明用善人、远恶人。此皆治国、治天下

之纲，故总而详说也。”

（出处同上）

五、《中庸》评析（方向东）

（编者按：以下评析对应于课文第一自然段。）天生万物，各自秉承不同，因此本性也就不同，这种本性古人叫做天命。猿猴登高不惧，人则恐惧战栗，这就是本性不同。孟子说：“莫之为而为者，天也；莫之致而致者，命也。”从天也就是自然的角度来说叫做命，命就是命令的意思，天地生长万物各自不同，不可改变，这就是命；人天生有高低、胖瘦的不同，这也是命。从人的角度来说命就是性。用程颐的话说，就是天所付为命，人所受为性。本性不同，发展的途径也就不同，符合本性发展的途径实际就是规律，因此古人叫做道。率性就是遵循天理，使人的思想、行动完全符合发展规律，要通过教育的帮助。

宋代卫湜引程颐说：“言天之自然者，谓之天道；言天之付与万物者，谓之天命。”引延平杨氏曰：“性，天命也。命，天理也。道则性命之理而已。”（卫湜《礼记集说》卷一百二十三）宋代钱时说：“天命者，天之与我之谓也。至善而无恶，至灵而不昧，所谓性也。顺乎此性，斯之谓道。无所不在，无所不通。本何假于修哉？惟夫昏于意念，汩于情欲，动于血气，蔽于物我，沦于习俗，而拂乱其所固有者焉，是故不可以不修也。”（《融堂四书管见》卷十三）意思是说人的本性本来是至善无恶、至灵不昧的，但由于受意念、情欲、血气、物我以及习俗等个人和社会外界的影响搅乱了，因此要通过修道来恢复本性。唐代孔颖达说：“明中庸之德，必修道而行。”

对天命与道的关系，朱熹作过具体的阐释，他说：“盖天命之性，仁义礼智而已。循其仁之性，则自父子之亲以至于仁民爱物皆道也。循其义之性，则自君臣之分以至于敬长尊贤亦道也。循其礼之性，则恭敬辞让之节文皆道也。循其智之性，则是非邪正之分别亦道也。盖所谓性者，无一理之不具。故所谓道者，不待外求而无所不备；所谓性者，无一物之不得。故所谓道者，不假人为而无所不周。”（《四书或问》）发展既然有规律，就必须遵循，可以不遵循的，就不能成其为规律，因此说道是不可须臾离的，可离则非道，因此君子在不睹不闻之时都要戒惧。不睹不闻不仅指别人，更强调自己独处时的思想行为。如果在已闻已睹之时才戒惧就晚了，所以特别提出“慎独”。卫湜引永嘉薛氏曰：“于所不见不闻之地有毫厘之差，则失性命之正；失性命之正，则去道远矣。”在隐微之时戒惧，是防止意念不正。人受意念、情欲、血气、物我以及习俗等个人和社会外界的影响，表现出来就是喜怒哀乐。喜怒哀乐容易发生偏差，因此提出中和的标准。喜怒哀乐为人的本性具有，未发之前叫做“中”，这个“中”字是在内心的意思，属于“天命”，属于性的范畴，所以说是“大本”。发而中节属于率性修道的范畴，所以称“和”为天下的“达道”。

致中和，指理解把握了事物的天命之性，又能遵行率性之道。做到了中和，天地自然就能正常运行，人也就是在帮助天地自然养育万物。卫湜引蓝田吕氏曰：“致中和者，至诚尽性之谓。故与天地合德而通乎神明者，致中者也。察乎人伦，明乎庶物，体信以达顺者，致和者也。惟至诚为能尽其性，能尽其性则能尽人之性，能尽人之性则能尽物之性，能尽物之性则可以赞天地之化育，可以与天地参矣。”（卫湜《礼记集说》卷一百二十三）

清代陆陇其说：“此书专为‘中庸’二字发，开口却不即言中庸，乃就中庸内分别出性、道、教三项来，盖不明性、道、教，则不知中庸之源委，知性然后知中庸所自来，知道然后知中庸之所在，知教然后知中庸所自全。”“《中庸》一书乃是孔门传授心法，此章又是一篇之体要。”（《四书讲义困勉录》卷二）

（编者按：以下评析对应于课文第二自然段。）按朱熹的解释，君子之所以能做到中庸，是因为不仅有君子之德，而且又能随时坚持中的标准。小人之所以违反中庸，是因为他们不仅有小人之心，而且言行又无所忌惮。中没有一定的具体标准，时时处处都存在，是平常的道理。君子知道这种道理在于我怎么去做，所以能在别人不睹不闻之时戒慎、恐惧，从而做到无时无处不符合中的标准。所谓“时中”，就是当行则行，当止则止，时时处处合于中庸之道。卫湜引程颐说：“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速，此皆时也，未尝不合中，故曰君子而时中。”引建安游氏曰：“君子之于中庸，自幼壮至于老死，自朝旦至于暮夜，所遇之时、所遭之事虽不同，其为中一也，故谓之时中，言行小变而不失其大常也。”（卫湜《礼记集说》卷一百二十三）小人不懂这种道理，就肆欲妄行并且无所忌惮。

中庸的道理，贯通自然与人事，无所不在。君子能知天命，能率性修道，所以能做到中庸。小人不知天命，不能率性修道，因此违反中庸，肆无忌惮。小人无忌惮与君子戒慎、恐惧正好相反。卫湜引建安游氏曰：“小人则窃中庸之名而实背之，是中庸之贼也，故曰反中庸。”“小人之于中庸，则居之似忠信，行之似廉洁，而居之不疑，或诡激以盗名，进锐退速，此所谓无忌惮而反中庸者也。”（同上）当今有一句流行语，“没有文化不晓得害怕”，可以算是小人的写照。中庸实际上是言行事理的最佳点，可以算是黄金分割点。

（编者按：以下评析对应于课文第三自然段。）本章源于《论语·雍也》：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”凡事都有一个最恰当的标准，太过或者不及，都不符合中庸的标准，因此孔子认为中庸是最高的最完美的，感叹人们很难坚持。卫湜引仁寿李氏曰：“理之极而不可加之谓至。”引建安游氏曰：“德至于中庸，则全之尽之，不可以有加矣，故曰‘其至矣乎’。”（卫湜《礼记集说》卷一百二十五）孔子生活的时代，礼崩乐坏，世风日下，所以感叹很少有人能做到中庸。民鲜能久，按郑玄的解释，意思是人很少能长久实行。卫湜引蓝田吕氏曰：“人莫不能中庸，鲜能久而已。久则为贤人，不息则为圣人。”

（编者按：以下评析对应于课文第四自然段。）第二章讲到小人反中庸，第三章讲到民很少能做到中庸。在这一章里解释其原因：人由于秉赋不同，智力有智与愚之分，能力有贤与不肖之别，思想和行动有过与不及之弊。中庸之道不能显明，同智与愚不能正确理解有关；中庸之道不能实行，同贤与不肖不能正确行动有关。孔子的话是互文见义。后面用浅显的比喻说明中庸之道，本是常理，不切实体行，不能时中。朱熹解释说：“道者，天理之当然，中而已矣。知、愚、贤、不肖之过不及，则生禀之异而失其中也。知者知之过，既以道为不足行；愚者不及知，又不知所以行：此道之所以常不行也。贤者行之过，既以道为不足知；不肖者不及行，又不求所以知：此道之所以常不明也。道不可离，人自不察，是以有过不及之弊。”（《四书章句集注》）又说：“刻意尚行，惊世骇俗，能行君子之所不必行者，贤者之过乎中也。卑污苟贱，不能行君子之所当行者，不肖者之不及乎中也。”（《四书或问》卷 三）

（编者按：以下评析对应于课文第五至七自然段。）第二自然段通过好学、力行、知耻论述如何做到知、仁、勇。朱熹对知、仁、勇从两个层面做了具体的阐述，他说：“以其分而言：则所以知者，知也；所以行者，仁也；所以至于知之、成功而一者，勇也。以其等而言：则生知、安行者，知也；学知、利行者，仁也；困知、勉行者，勇也。”（《四书章句集注》）卫湜引程颐曰：“大凡于道，择之则在乎知，守之则在乎仁，断之则在乎勇。人之于道，患在不能择，不能守，不能断。”（卫湜《礼记集说》卷一百三十）人具备知、仁、勇不是目的，目的是修身。修身的目的是治理民众，从而治理天下国家，与《大

学》中提出的修身、齐家、治国、平天下同出一旨。

接下来第三自然段具体阐述治理国家的九条通用的纲领，其中修身是根本，修身等于确立正确的方向。能修身，才能做到仁、义。“亲亲”是仁的外用，“尊贤”是义的外用。元代景星说：“敬大臣、体群臣、怀诸侯，自尊贤上来，子庶民、来百工、柔远人，自亲亲上来，亲亲，尊贤之本，又从修身上来；故以修身为九经之本。经者，其道有常而不可易。故曰常，即所谓庸也。”（《中庸集说启蒙》卷下）敬大臣、体群臣、子庶民、来百工、柔远人、怀诸侯，是把仁、义具体运用于国家治理中。朱熹引吕氏曰：“天下国家之本在身，故修身为九经之本。然必亲师取友，然后修身之道进，故尊贤次之。道之所进，莫先其家，故亲亲次之。由家以及朝廷，故敬大臣、体群臣次之。由朝廷以及其国，故子庶民、来百工次之。由其国以及天下，故柔远人、怀诸侯次之。此九经之序也。”（《四书章句集注》）“修身则道立”以下，分别论述九经的目的和功用。九个“则”字就是从功效上说的。

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“诚”是属于“性”“命”本质的东西，人们努力做到“诚”是属于“修道”获取的东西。按郑玄解释，“诚”是天性，“诚之”是通过学习获得“诚”，也就是获得天性。朱熹说：“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。诚之者，未能真实无妄，而欲其真实无妄之谓，人事之当然也。”（《四书章句集注》）

接着重点论述人怎样做到择善并坚守善道。博学、审问、慎思、明辨属于好学，即上文所说的“好学近乎知”，属于“知”的层面；笃行即上文所说的“力行”，属于“仁”的层面；“弗措”“人一能之己百之，人十能之己千之”，这种困知、勉行的态度和精神属于“勇”的层面。“一能之”“十能之”即上文所说的“学而知之”；“百之”“千之”即上文所说的“困而知之”。就其结果而言，“明”在于择善，是“格物致知”的结果；“强”在于“固执”，是“勇”的表现，是“力行”的结果。关于博学、审问、慎思、明辨、笃行的次序，朱熹说：“学之博，然后有以备事物之理，故能参伍之以得所疑而有问；问之审，然后有以尽师友之情，故能反复之以发其端而可思；思之谨，则精而不杂，故能有所自得而可以施其辨；辨之明，则断而不差，故能无所疑惑而可以见于行；行之笃，则凡所学问思辨而得之者，又皆必践其实而不为空言矣；此五者之序也。”（《四书或问》）元代景星说：“《中庸》一书至此方说出学者下手处，大要三达德为入道之门，而诚为之本，学问五者乃诚之之目，所以诚之者惟欲尽五达道尔。知之实，行之实，勉之实，则达德之实体立，而达道之实用行矣。”（《中庸集说启蒙》卷下）

（出处同上）

六、《大学》《中庸》的生命观（冯达文、郭齐勇）

（一）《大学》的“修齐治平”思想

古代教育有“小学”“大学”之分。“大学”原指“大人（青年男子）之学”，包含有使青年男子得以成为“大人（君子、大丈夫）”的意味。《大学》一文即以此为主题，把“大人之学”展开为系统的“修齐治平”之道，此亦即后人所讲的“内圣外王”的大学问。

《大学》首章便开宗明义地提出三大纲领：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”（以下引文均出自《大学》）。所谓“明明德”，是指发扬光明的道德，这是在个人修养的层面上说的；所谓“亲民”，按郭店楚简，“亲”均作“新”。而所谓“新民”，即德化万民，使之在精神面貌上焕然一新。这是就社会理想的层面上说的。前即为“修齐”，属“内圣”事，后即为“外王”，属“治平”事；二者的完美结合就达到了“至善”的最高境界。随后，《大学》通篇就围绕着如何实现这三大纲领进行分析论证。《大学》称：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其

身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

这就是为实现“三纲”而设定的八个条目。在对“三纲八目”的全面论述中，《大学》文本多次提到“知本”。什么是“大学之道”的“本”呢？在《大学》的思想体系中，不同的层次显然有不同的“本”。就“三纲”追求“至善”这一点来说，“本”是自新。书中引《诗》“邦畿千里，维民所止”来说明人应该“知其所止”，那就是要“止于至善”。但首先要从个人做起，“苟日新，日日新，又日新”，永无停止。为了臻于至善，甚至要“无所不用其极”。而个人的“自新”又是“新民”的基础，如果全社会都能“于缉熙敬止”，恭恭敬敬地归止在所应归止之处，即“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信”，那就能营造一个“无讼”的社会，“此谓知本”。

然而，“三纲”的实现是要以“八目”为步骤的，它们是“内圣”“外王”的具体化。就“八目”的指向来说，它包含着“身”“家”“国”“天下”四个层级和“修”“齐”“治”“平”四个次第。显然，“修身”应该是“治国平天下”之本，而“齐家”则是二者的中间环节。没有“修身”这个根本，家、国、天下的理想追求即无从谈起，因为“本乱而末治者，否矣”，所以“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。但对“修身”自身而言，“本”又在于“格物”，不去格物，就不明为人之理、治道之要，知何以致，身何以修，所以后来的朱熹认为本在格物。由此可见，《大学》的作者是深明认识的重要性、认识对于行动的指导意义的。可惜的是，《大学》关于如何去做“格物致知”的功夫语焉不详，或者是由缺失导致的。然而，《大学》在整体结构上分为物、身（个人）、家国天下（社会）三个大的层次，这是很清楚的。依《大学》文本，对上一个层次来说，基础性的东西就是“本”；但每一层次的“本”都是相对的，它们中间贯穿着一个从下到上的“大本”，那就是“仁德”。首先，“格物”就是以“德”为本的。儒家所说的“格致”并不是指探索自然之物，而是指体悟社会之理、圣人之道，所以朱熹把“格致”称之为“明善之要”（《大学章句》）。其次，“修身”也是以仁德为依归的，君子就是通过“如切如磋”“如琢如磨”的修养过程来追求“盛德”的，所以《大学》又说：“富润屋，德润身。”“修身”即是以德润身。最后，天下“止于至善”也是由“德”来实现的，“君仁”“臣敬”“父慈”“子孝”“夫唱”“妇随”这些纲常伦理其实都是“德”的具体落实。因此，从“格致”出发，最后到达“至善”的境界，这个过程始终贯彻着以道德理想提升个人与转变社会的诚挚追求。这也就是由“内圣”开出“外王”的追求。显然，像《大学》那样把这一追求表述得如此系统，在先秦儒学文献中实不多见。

（二）《中庸》“致中和”的体用论

“中”的思想起源甚早，《尚书》中已有“作稽中德”“设中于乃心”“允执厥中”等论述，但只是把它当做一种不偏不倚的方法来强调。“中庸”一词最早见于《论语》，孔子曰：“中庸之为德也，其至矣乎！”（《论语·雍也》）这是进一步把“中庸”提高到“至德”的地位，而“无过无不及”则是“中庸”的具体表现。《中庸》的作者继承和发展了孔子的“中庸之道”：一方面，它仍然肯定“中”的方法意义，把智者、贤者“过之”，愚者、不肖者“不及”看做是“道之不行”“道之不明”的主要原因；另一方面，又把作为价值理念的“中”赋予本体论的意义，并由此构造了一个源于天道达于人道、“诚致中和”、天人合一的思想体系。

《中庸》首章称：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

这一提法与《性自命出》“性自命出，命自天降”的提法十分相似，都以为“人性”由“天命”给定。然而，二者之间实际上有重要区别。依《中庸》的提法，“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”，显然，它并不是笼统地认可喜怒哀乐以为“性”，而只认可能够使喜怒哀乐表现出来皆“中节”

（合适、适度）的内在本有的根底的“中”为“性”。在这里，“中节”“中和”及其内在本有根底“中”，都是一种主体的价值认定。因而，以喜怒哀乐未发之“中”为“性”，实即以“善”（或“善之情感”）为“性”。但“性”为一指称客观存在的概念，由此我们可以看到了《性自命出》与《中庸》的区别：在《性自命出》把“情”视为“天性”的时候，它使孔子开创的儒学转向了自然主义；而在《中庸》把“中”“中和”“中庸”等价值信念视为“天命之性”的时候，却使原先在孔子那里仅属于主体的道德理想的追求获得了存在论的支撑而进一步被强化了。

正因为《中庸》“天命之谓性”句认定人之“性”是“善”的，下两句“率性之谓道，修道之谓教”这种道德修养的功夫论才是顺理成章的。所谓“率性”，就是遵循、因顺人的本有之性；“道”即道路、方法。因顺人的本有之性去做，即是使人成为有道德的人的基本方法。这里隐含的意思是，道德本来是先天禀赋的，成就道德并不需要经过后天刻意的学习与训练。当然，《中庸》并不完全排斥后天的学习与训练，所以才说“修道之谓教”。由“教”而成德也乃是一种方法。《中庸》称：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。

这里说的就是以上两种方法。所谓“自诚明”的“自诚”，即谓先天道德禀赋，“明”即“觉知”。有了这种道德禀赋，真心实意地敬守这种道德禀赋，自然就是觉知的，就有很好的分别是非善恶的能力，而不需经过后天的训习；所谓“自明诚”则是需要经过后天的教育、点拨，才得以明白、觉醒，而进行道德修养。《中庸》论述了两种方法，但更赞赏第一种。所以有学者认为，《中庸》主“自诚明”，是先验主义的路向；《大学》讲“格物致知”，是经验主义的路向。

《中庸》在道德境界上，既讲“中”“中和”，也讲“诚”。所谓“诚”，从字面上看是精诚、纯正之义，但《中庸》的作者却把它说成是贯通天人的绝对精神：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“诚”也是“中庸”精神的体现：“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道。”从这里出发，《中庸》围绕着“诚达天道”和“诚致中和”展开了全面的论证。首先，“惟天下之至诚为能化”，这是说惟诚才可以化育人德，化成人道。《中庸》说“惟天下之至诚为能尽其性”即是。其次，“诚”也是由“内圣”而“外王”的必由之路：一方面，“诚之者，择善而固执者也”，“故君子诚之为贵”；另一方面，“惟天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育”，因此，“知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣”。最后，在《中庸》的思想体系中，“存诚尽性”还是贯通天人的关键：

诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也。

我们知道，孔子的核心观念是“仁”，“仁”关切每个个人成就其自己为一有道德有教养的人，这就是“成己，仁也”。孔子不谈“成物”，是因为他还没有能够贯通天道性命。《中庸》以“诚”为贯通天与人、内与外的合一之道，自可以说“诚者非自成己而已也，所以成物也”。故《中庸》又称：

能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

这是说，通过“存诚致性”，就可以进达于“天人合一”的最高境界。显然，《中庸》借贯通天道与性命，进一步拓展与提升了孔子“仁学”开显的境界。

（选自《新编中国哲学史（上册）》，人民出版社 2004 年版）

第五单元

Di Wu Dan Yuan

佛理禅趣

单元说明

教学目标

1. 了解佛教在中国的传播以及对中国文化的影响。
2. 了解《坛经》和《百喻经》的语言特色，积累常用的文言实词和虚词。
3. 批判地继承佛教思想对于现代社会人生的启示意义。

单元介绍

本单元学习佛教思想。

按照比较通行的说法，佛教是在东汉明帝时开始传入中国的，但是，当时对中国人的思想并没有产生多大的影响，佛教依附于黄老之学，以其相近、相应的思想进行类比、解释，在皇室宫廷的狭小天地里，十分微弱而缓慢地传播着。随着越来越多的佛经被翻译成汉语，再加上统治阶级的支持，佛教从三国两晋开始逐渐流传开来，越来越显示出自己的独立品格。魏晋时代，佛教与玄学合流，大乘佛教的“般若学”借“玄学”之风繁盛起来；东晋、十六国时期，出现了汉地佛教的第一个高潮，“六家七宗”的纷争就出现在此时。经过四五个世纪的流传之后，中国佛教进入了宗派形成和发展的大成时期。隋唐时期，政治统一，经济繁荣，国际文化交流活跃，佛教综合南北思想体系，发展为许多新的宗派。并结合中国人自己的文化传统，创造性地确立了最具中国特色的佛教宗派——禅宗。五代以后，佛教开始走向衰落，除禅宗、净土宗持续发展之外，其他宗派已经消失或者影响甚微了。但是，佛教的思想已经内化进了中国人的文化心理中，对中国哲学、文学、艺术、政治等各方面的发展都起着重要的影响。比如：

佛教哲学的宇宙生成论、本体论、认识论和心性论，丰富和发展了中国古代哲学，影响和改变了尔后中国古代哲学的发展历程。以课本第七单元将学到的宋明理学为例，它是在很大程度上受了禅宗和其他一些佛教理论的刺激和影响而产生的，这是思想界公认的历史事实。比如陆九渊提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的命题，王阳明则进一步讲“心即理也”，“心外无理，心外无事”，这可以说是直接导源于禅宗的理论：“万法尽在自心，何不从于自心顿见真如本性”（《坛经》）。在晚清时期，中国知识界研究佛学成为一时普遍的风气。一些民主思想启蒙运动者，如谭嗣同、康有为、梁启超、章太炎等学术名流，都采取了佛教中一部分教理来作他们的思想武器。佛教的慈悲、平等、无常、无我的思想，

在当时的知识界中起了启发和鼓舞的作用。

从文学上看，魏晋以来，中国文学的各个领域，呈现出与先秦两汉文学不同的面貌，其中一个直接的原因就是佛教经典的文本和佛教理论对读书人的价值观念、生命观念的冲击和影响。在形式方面，佛教对于律诗和俗文学（讲唱文学、通俗小说、戏曲等）的产生有着直接的作用。比如，伴随着佛教传入的声明论，导致了音韵学上四声的发现，从而推动了唐代以来格律诗新体裁的开创。在内容上，一方面带来了浪漫主义的绮丽想象，中国固有的文学写实性强一些，很少超时空、超现实的幻想和想象，佛教展示了无拘无束的想象力，从地狱的愁苦、天堂的富丽直到净土的精妙、佛国的庄严，无奇不有，影响所及，极大地推动了中国浪漫主义文学的发展。另一方面，佛教为中国文学提供了新的故事情节和思想内容。比如明清时期的神魔小说，有的直接取材于佛教故事，像《西游记》故事的基本框架取材于唐朝僧人玄奘印度取经的史实，菩提祖师半夜传法术给孙悟空，也是从佛典所记载的禅宗五祖弘忍三更传法给六祖慧能的传说中取来的；有的则借用了佛教人物，塑造为中国的神仙。比如《封神演义》中的“哪吒”就是直接采自佛典中的护法神“那吒”。另外，佛教对于古典小说和诗歌在思想内容的渗透也很严重，佛教的“因果报应”观念、“世事无常”思想，在魏晋以后的文学作品中都有很多的表现。

从语言上，两千多年的佛教传播，在汉语词汇系统中留下了极其丰厚的文化积淀，丰富了我们的汉语词汇。今天我们使用的很多词语和成语，都来自佛经，比如“世界”“信心”“导师”“习气”“心地”“方便”“烦恼”“实际”“障碍”“功课”“作业”“一刹那”“生老病死”“自作自受”“逍遥自在”“半斤八两”等。不少歇后语和俚语，也都是佛教世俗化后的产物。比如“泥菩萨过江——自身难保”“丈二和尚——摸不着头脑”“做一天和尚撞一天钟”“远来的和尚会念经”等。

本单元所研读的文化典籍是《坛经》和《百喻经》。之所以选择这两部经典，一是相对于其他佛经拗口的语言、繁琐的经义，这是两部比较浅显且富有趣味的书籍，适合中学生阅读；二是由于《坛经》是佛教史上汉人高僧所著唯一被尊为“经”的著作，此书确立了唐以后中国禅宗发展主流的基本框架，把“不立文字、直指人心”的禅宗推到一个新的高峰，因而在中国思想史上有重要的地位；三是《百喻经》广泛运用了譬喻说理的方式，可为学生借鉴，且其中论述的道理，如果剔除宗教的神秘外衣，也可以使学生在生活上、学习上得到有益的启示。

作为一种宗教，从唯物主义的角度看，佛教的基本精神是不科学的；但作为影响中国文化最大的三种思想（儒释道）之一，佛教在中国思想文化史上有着重要的地位和影响。因此，学习本单元，要引导学生认真加以辨别。一方面，由于佛教是中国古代文化的一个重要部分，在现实社会仍有广泛的影响，不能不有所了解。另一方面，对其宗教本质，也不可盲从。

课文研读

【经典原文】

《坛经》两则

文化背景

1. 关于禅宗

禅宗是具有中国特色的佛教流派，它既不是延续印度佛教已有的某个宗派，也不完全信奉某部已有的经典，而是建立了自己的宗经，标榜自己独特的修持方式。它是完全中国化的佛教，它公开宣称以六祖慧能的言教为经，并以开坛立宗的形式命之为《坛经》。这是第一部由中国人自己创作的、被公开而持久地称为“经”的佛教著作。

禅宗历史有着很多传说的成分，虽然禅宗以《六祖坛经》为立教宗经，它的发扬光大也是在慧能弘法之后，但在佛教的著作中，禅宗却有着很长的历史，甚至可以追溯到佛教的创始人释迦牟尼那里。这其中虽然有很多传说的成分，但却为大多数的佛教著作所接受。

禅宗自称是“不立文字”，“教外别传”，“以心传心”。始于灵山会上，如来拈花示众，众人都不解其意，只有其弟子迦叶“破颊微笑”，由此付法。迦叶也成为所谓的印度禅宗初祖。秘密相传 27 代之后，传至菩提达摩手中。达摩于南朝梁武帝统治时来到中国传法，称为中国禅宗初祖。其后，达摩传慧可，又传僧璨，传道信，传弘忍，传慧能。慧能接受衣法，成为禅宗六祖，与其同门神秀分为南北二宗。“安史之乱”后，慧能的弟子神会北上洛阳弘法，声势大振，北宗一系逐渐淡出，南宗一派则成为中国佛教的主流。

“禅”是梵语的音译，指的是将心专注于某一对象，在彻底寂静中呈现的神秘思维状态。这是一种修行的方式，禅宗即得名于此，由此可见禅宗对于禅修实践的高度重视。与其他宗派将重点放在经典、理论的解释和研讨不同，禅宗重视体悟而轻视理论，在理论的建树上没有多少新的东西，对于禅修却有着重大的发展。大致而言，禅宗的思想主要包括以下方面：

（1）佛性本有。

禅宗认为佛性是众生本来就具有的，凡和圣的区别就在于是否悟到了它。所以，佛在心中，自心即是佛，不须向外求索。这一方面指出佛性的无差等性，就像慧能所说的：“人即有南北，佛性即无南北；獦獠身与和尚不同，佛性有何差别?”另一方面指出修行中要依靠人的主观能动性，强调“各自观心，自见本性”，“但用此心，直了成佛”。

（2）无住生心。

慧能所谓的“无住生心”，就是要在没有执著的情况下，保持心的圆融无滞，自然流转。因此，他反对一些禅师刻意窒碍思虑，使心趋于死寂，也反对执著于坐禅的方式。他的宗旨是在随缘任运之中，保持心体的自然无碍。因此，将参禅活动与禅者的日常生活联系起来，强调在一切时中，在行住坐卧中，去体会禅的境界。“要眠即眠，要坐就坐，热即取凉，寒即向火”，“困则睡，健则起，夏天打赤膊，冬寒须得被”（景岑禅师语），以及后世的禅师用“蒲花柳絮，竹针麻线”“挑水担柴”等平常事物比喻佛法，都道出了“平常心是佛”的道理，显示出一种清静自然的境界。

（3）顿悟法门。

禅宗认为，从众生到佛的转化就在一念之间，转化的形式就是“悟”或“顿悟”。慧能说“前念迷即凡，后念悟即佛”，“一念若悟，即众生是佛”。神会认为悟就是“一念相应，便成正觉”，它“不由阶渐”，顿时完成，所以称为“顿悟”。为什么一念顿悟就等于觉悟成佛了呢？这是由于人心本来具备佛性，只是被妄念隐覆，一旦妄念俱灭，就会顿见自心。因此顿悟就意味着整个人心发生了质变。慧能说：“一念善，智慧即生。一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。”就是说只要一灯明亮就打破了黑暗的状态，只要一念觉悟就灭除了迷妄的心情。我们在禅宗的公案中见到，通晓佛理的禅师们为了教化弟子，常常以各种各样奇特的方式，像说公案、逞机锋、参话头，甚至包括喝骂、责打、棒喝，来启示他们瞬间灭掉世俗的妄念。

禅宗的主导思想虽然是唯心主义的，不科学的，但是含英咀华，弃除糟粕，我们还是能够从禅语中

觅得一些人生智慧的。禅一度是社会上的热门话题，有人认为，如果你面对着种种烦恼，不能自拔，读一点禅语，参一参机锋，会帮助你进入一个快乐无忧的境界，促使你的心灵变得洒脱、旷达。有一些具体的认识也可以引导我们思考人生的问题，比如：

禅宗高僧马祖道一常常告诫人们“不得说长道短”，这是一句很实在的道德箴言。很多人喜欢说长道短、搬弄是非，导致人与人之间互相猜忌，搞窝里斗，造成了许多内耗。倘若这种习气被破除掉了，对于我们构建和谐社会无疑是有益的。禅师们还教导人们“宁可清贫自乐，不做浊富多忧”“心不负人，面无惭色”“但知行好事，莫要问前程”“救人一命，胜造七级浮屠”，这都是极为精辟又发人深省的警句。

2. 六祖慧能

慧能为禅宗第六祖。他幼年丧父，家境贫困，靠卖柴养母。一天，他在集市卖柴，听见有人诵佛经典籍《金刚经》，颇有感悟，便立志寻师学佛。他告别老母亲，投靠到弘忍门下。弘忍问他：“你是何人，来此见我欲求何事?”慧能答道：“弟子岭南人，今远道求见，无他也，乃求成佛之理。”弘忍训斥道：“你为岭南穷乡僻壤的蛮人，有何资格成佛?”慧能从容回答：“人有南方北方之别，而佛性则不分南北；我虽岭南蛮人，同你尊贵的法师身份不同，但你我佛性何别?”弘忍听了十分震惊，未料这位乡下人对佛理有如此深刻的领悟，于是留他下来当行者，在寺院中打柴、推磨、做粗活。

有一天，弘忍把弟子们召到面前，当众宣布让每人写一首偈，说明自己对佛理的认识。谁能真正领悟佛理真谛，袈裟和佛法就授予谁，并让他做第六代祖。

当时弘忍门下有位首座弟子神秀，名声显赫。他很快就作出一偈，悄悄地把偈写在南廊壁间。偈中写道：身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，莫使有尘埃。

慧能听了神秀的偈子，知道神秀尚未体悟“空性”，于是念了一首偈，由他人代为写在墙壁上。偈子为：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃。”此偈刚写完，很多和尚都围过来观看，都很惊讶，议论说：“奇怪啊！想不到像他这样做苦役的人竟有如此修行？真不可以貌取人!”弘忍见众人如此惊怪，恐怕有人从中暗害，立即用鞋擦掉慧能的偈，故意说：“亦未见本性啊!”

第二天，弘忍悄悄来到舂米房，看见慧能腰上背着石正在舂米，便自言自语说：“求道的人为了佛法而忘记肉身，应当这样吗?”接着就问：“米舂好了吗?”

慧能答：“早就舂好了，还没有筛罢了。”弘忍用禅杖敲击碓三下而离去。

夜晚三更时候，慧能悄悄来到弘忍处。弘忍用袈裟把窗户遮围住，为慧能解说《金刚经》，说：“一切事物无自性，皆从心生，如果觉悟到真实本性，心就是无所滞着了。”慧能听了很有启发，领悟到佛理的真髓：“一切事物都不离本性。”弘忍看到他已经真正领悟，就对他说：“不识本心，学法无益；若识本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。”接着便把禅法和衣钵秘授给慧能，说：“你为第六代祖。”还嘱他立即下山回南方隐居，待弘忍死后再继承与发展禅宗的事业。

此后，慧能一直坚守师嘱，混于众人，不露声色。16 年后，弘忍去世，他才出示隐藏多年的法衣，亮明自己的身份，正式落发出家，成为禅宗的首领，在曹溪宝林寺讲法二十余年，影响遍及海内。

慧能的偈所以得到弘忍的赞赏，是因为他对于佛家的性空思想有更深的理解。佛家认为一切事物都是缘起性空的，什么菩提树、明镜台统统并非真实存在，人的心性也是如此，根本谈不上沾惹尘埃，何必时时勤拂拭？只要内心一旦觉悟到世界空无的道理，就可以立地成佛。这是彻底的唯心论。

内容理解

慧能受法

这段文字说的是慧能受衣法时的情景和弘忍的教诲。

慧能所作的偈，显示出他对于佛理的精湛领悟，由此得到了弘忍大师的欣赏。弘忍大师想把衣钵传授给慧能，又怕别人害他，所以选择在三更时分，把慧能唤到佛堂中，秘授《金刚经》。慧能天资聪颖，再加上名师的教诲，他顿时就领悟了。于是，弘忍把衣法传给了慧能，并作了训诲。这句话有两层意思，一是传法给慧能，宣布他为自己的传人，以自己的袈裟作为信物，将佛法一代一代发扬光大，二是传授本门的“独门秘笈”，即“以心传心”，不依赖文字的传道方式和通过引导使学禅者自己顿悟的修行方法。法传完以后，弘忍说，自古以来，传授衣法常常引起禅门内部的倾轧，受衣法的人，往往气如悬丝。并告诫他不要在此久留，要速速离开此地。这表现了他的谨慎。

南能北秀

弘忍定居于黄梅双峰山中，门下人才很多。慧能继承了他的衣钵，先在南方隐居，后到曹溪的宝林寺弘法；神秀虽然没能继承衣法，但也在佛法上有相当的造诣，弘忍死后，为武则天所召，传教于北方的当阳县玉泉寺。由此形成南北二宗，称为“南能北秀”。这种划分的依据，一是地域上的不同，二是悟道方式的不同。慧能一系信奉《金刚经》而强调顿悟，认为应该单刀直入，“直指人心”；而神秀一系则信奉《楞严经》，强调渐悟，认为要达到觉悟，必须经过相当长的时间，像扫除灰尘一样，慢慢地扫除心灵上的种种障碍。

课文对这种认识提出了自己的看法，指出虽然南北地域不同，实际上他们的师承是一致的，都是弘忍所传的禅法，在对于人的心性的认识上，他们是一致的，即都认为每个人的心中都有不变的真性，而众生因迷妄颠倒不能觉悟。而从悟道方式上看，虽然侧重点不同，却是互为补充的。课文说，“法即一种，见有迟疾，见迟即渐，见疾即顿”。这“法即一种”所说的“法”，就是众生本具有的自性清净心。因为众生的清静佛性一向为迷妄所覆盖，只有消除妄念，真性才能显露出来。但是由于人的领悟能力有迟有疾，领悟力差的可以通过渐修使其慢慢领悟，而领悟力强的则可以引导其瞬间领悟，也就说要因材施法。实际上，法本身并没有顿渐之分，因为人的觉悟都是刹那之间的事情，只是因为人的根器利钝不同，觉悟之前的过程和方式才有了不同。

问题探究

《坛经》的语言有什么特点？

《坛经》作为慧能传教说法的记录，语言上有两个特点：一是语言质朴简洁，不尚浮华。禅宗讲究“以心传心”，“不立文字”，因此并不在遣词造句上下功夫，多用当时口语，夹杂一些文言成分，形成了一种雅俗之间的文字风格。比如《慧能受法》一段，对弘忍和尚讲解《金刚经》，一笔带过，就直接写出结果“慧能一闻，言下大悟”。一方面说明慧能对于佛法的悟性之高，另一方面语言简洁有力，符合禅宗“当令自悟”的传法宗旨。再如《南能北秀》中，“法即一种，见有迟疾，见迟即渐，见疾即顿”一句，运用整齐的文言，又夹杂白话成分（比如“一种”这种数量词组，在文言中是不多见的），质朴

简洁，对“何以渐顿”的问题作了辩证的分析。二是善于运用譬喻。比如《慧能受法》中“自古传法，气如悬丝”一句，用气息悬在丝线上比喻危险的境地，非常形象。

【相关读物】

《百喻经》六则

文化背景

在佛经中，经常采用寓言譬喻的方式说理。佛教的义理玄微，一般人难以理解，所以佛经经常“假近以喻远，借彼而况此”，通过譬喻，将艰深的义理，化做浅易的故事，使人乐于听闻，易于接受。据说“经中有大喻八百，小喻三千”，其方式包括顺喻、逆喻、现喻、非喻、先喻、后喻、先后喻、遍喻等。佛经的寓言譬喻影响很大，很多寓言在流传中逐渐凝固下来，成为汉语词汇系统的固定成员，像“盲人摸象”“空中楼阁”“水中捞月”等，妇孺皆知。

《百喻经》是突出体现佛经这一特色的著作。《百喻经》，全称《百句譬喻经》，也称《百譬经》。古印度僧伽斯那著，南朝齐求那毗地译。全书两卷，共有98个寓言故事，均为宣扬佛教教义而作，但“除去教诫，独留寓言”，完全可以当成一部极有趣味的文学作品来读，对社会人生也不无启发意义。

内容理解

愚人食盐

这故事原来说的是：修行人适当地节制饮食，少欲知足，是对于身体和修行都有好处的；但一般“外道”却矫枉过正，索性提倡禁食，认为这样就可以得道，因此有断食七天或十五天的，结果影响身体，对修行却没有一点儿益处，这是错误的。那种做法和笨人吃盐一样，是可笑而愚蠢的举动。

去掉这层宗教的外衣，故事也可以这样认识：生活中的许多事情和盐一样，适当地添加，可以使生活充满滋味，但太多了就会变得苦涩。比如有人做事淡泊名利固然无妨，但如工作、生活不负责任，他的一生将碌碌无为、一事无成，于国于民均没有任何贡献。这就是说做任何事情都要有一个限度，恰到好处时美妙无比，一旦过头就会走向反面，哪怕是好事也会给弄得很糟。真理再向前跨越一步，就变成了谬误。

当然，我们也可以认为愚人之所以可笑，在于他的思维出了问题，“一叶障目不见泰山”。盐毕竟是调味品，它必须依托食物才能起作用，只看到盐能使食物鲜美，就误以为盐是鲜美的，犯了以偏概全的错误。

渴见水

这个故事原来比喻：有些人强词夺理地坚持着怪僻的见解，不近情理，以为佛教戒律很宽泛、很严

格，一时不能全部接受，就索性舍弃不受，最终没有得道的希望，那是很可怜也是很可笑的！

在现实生活中，这确实是人惯常的心理。觉得太难了，就干脆不做，浅尝辄止。哪知道渴了就喝，能喝多少是多少，没有人要求你全部喝完。重要的是做好眼前的事，踏踏实实，一步一个脚印。可以制定长远的目标，但切不可因为目标太远而放弃一切努力。

入海取沉水

这故事原来比喻：要修佛果，不能怕难而生退却之心，如果见异思迁，或者退求小果，结果自失大利，犹如沉香烧成炭卖一样，是非常可惜的。

为了很快卖掉货物，将经过一年辛苦打捞得到的珍贵香料，烧成木炭卖掉，使珍贵稀少的东西变成了廉价普通的东西，原因在于心情急躁，缺乏恒心和耐心，从而失去了理性的价值判断。它告诉我们：凡事如果急于求成，可能会导致“事倍功半”的效果。

尝庵婆罗果

故事中的那个人用“品尝一果，怎知它果甜美”的思路，去“尽尝它果”，导致“一切都弃”的结果。这原本是用来比喻：对待佛家的教理，不知道类推，认为只有自己一一亲身体验，才能相信，最终只能导致什么也得不到。

这个故事也告诉我们，做事要善于从个别中发现和认识一般，不可能事事都要亲身经历后才能得到真知。归纳推理和演绎推理，是我们认识现实世界非常有用的思维方式。另外也可以这样认识：实践是非常必要且有效的，然而绝对的实践主义不仅时时碰壁，而且不可能做到。

诈言马死

这个故事原本比喻：现在的人们也是如此，自称善良好心，不吃酒肉，却杀害各种生灵，制造各种痛苦毒害，还虚假地自称善良，实际上暗地里无恶不作，这就像那位谎称马死的愚人。

故事中的那位骑士，因为内心的恐惧，不能参加战斗，只好装死以求保命，这种掩饰自己内心懦弱，保护自身的行为，有时候是难以避免，也是可以理解的，但是危难过后，还要沽名钓誉，那就不应该了。故事抨击了欺诈的人心，指出在社会生活中，存在着手持佛珠，却心存伪诈之人。

驼瓮俱失

佛教善于将生活现象上升为对人生的理解，这个故事用意不在于指出解决骆驼入瓮办法的愚蠢，而是通过驼瓮俱失的事实，比喻由于违反了禁条，使自己的智慧之路和自我修养都丧失了。

骆驼的头插进了瓮中出不来，要拯救骆驼，势必要打破瓮，而要保全瓮，势必要搭上骆驼，二者必居其一，顾此必然失彼。故事中的人却采取了一个愚蠢的办法，结果两者俱失。这样的事情，现实生活中自然不会出现，但我们也常常面临这种类似的两难局面，由于处理不当，结果也就两者俱失了。比如，考试作弊，可能会侥幸过关，但人格上也就有了一份缺憾，如果被老师发现了，就会受到处分，影

响学业。在这种两难的处境下，如果铤而走险，选择了作弊，那么人格的完善和学业就可能两者俱失。这样我们和那个愚人有什么分别呢？

教学设想

一、佛教哲学，从本质上讲是唯心主义的，是不科学的。佛家对于人生是苦的看法，以及求得解脱的方式，都是错误的。中学生正处在世界观、人生观形成和发展的重要时期，过多地接受这样的错误思想，很容易使他们产生消极厌世的情绪。因此，在教学中对佛教的教义不要讲得太多，如果实在绕不过去，要做充分的辩证分析，使他们能够扬弃糟粕，吸收精华。可以通过介绍一些佛教史的知识或者通过一些通俗的佛教故事，比如玄奘历尽千辛万苦去印度求法的故事，导入新课，以引起学生的兴趣。然后重点介绍一些佛教教义中的积极思想，比如重视个人修养、导人向善、救助他人等。对于禅宗的介绍，也尽量不要在教义上下很大的功夫，可以通过一些有名的禅宗公案，引发学生的兴趣，训练他们的思维，并使他们直观地了解禅宗强调“顿悟”“直指人心”等特色。

二、“经典原文”所选的两段文章短小精悍，语言简洁，教学时在引导学生了解大致内容的基础上，积累一些重点的字词。因为《坛经》的语言是早期的白话文，在句式和一些词语的意义上与我们学过的文言文有所不同，要注意进行比较、积累。比如“住”（若住此间）、“即”（法即一宗）、“当”（汝当买来）等。

三、“相关读物”中所选的《百喻经》故事，浅显易懂，富有情趣，可在大致了解主要内容后，放开让学生自己谈谈对故事寓意的认识，并学习佛经运用譬喻和寓言进行说理的方式。至于蕴含的佛教教义，稍微做点提示即可。

关于练习

一、有条件的地方，可组织同学就近参观一座佛教寺庙，搞清楚寺庙内供奉的都是什么神灵。

一座形制比较完备的寺院，一般包含以下殿堂和佛像。

三门殿

两大金刚　佛寺三门殿（寺院大门往往三门并立，中间一大门，两旁各一小门，故名）内，在门的两旁塑两大金刚像。此即手持金刚杵（印度古代最坚固的兵器）警卫佛的夜叉神，又叫“执金刚”。

天王殿

三门殿内的第一重殿叫天王殿，殿内供奉四大天王、弥勒菩萨、韦驮天，有的还有帝释天、梵天等，正中间供的是弥勒菩萨。弥勒菩萨像后供韦驮天，面向北，东西两旁供四大天王像。

弥勒菩萨　名“阿逸多”，是释迦牟尼的弟子，南天竺人，后来由人间生在兜率天内院中教化菩萨。据佛经上讲，释迦牟尼佛的教法流传一万年，其后世界道德逐步提高，不再需要佛教，佛教便自行消亡了。再过八百余年后，弥勒菩萨由兜率天下生此世界成佛。

韦驮天　传说唐道宣律师曾与天人会谈，说及南方天王部下有一位韦将军常周行东南西三洲（北洲无出家人），护助诸出家人。宋代以后，便在寺中塑了韦天像，又和佛经中所说的韦驮天相混，一般称为韦驮菩萨。

四大天王　东方天王名“提多罗吒”，此云持国，能保持国土，是帝释天的主乐神，手中琵琶以作标志，护东方弗提婆洲人民。南方天王名“毗琉璃”，此云增长，能令他人善根增长，所以手中持剑，护南阎浮提州人。西方天王名“毗留博叉”，此云广目，能以净眼观察护持人民，领诸龙及富单那（此云臭饿鬼），所以手中缠绕一龙，护西瞿耶尼洲人。北方天王名“毗沙门”，此云多闻，有大福德，护持人民财富。右手持伞，表福德之义，护北郁单越洲人。

大雄宝殿

释迦牟尼佛像　大雄宝殿即是正殿，或称大殿，大雄是称赞释迦牟尼佛威德高上的意思。释迦牟尼像有各种不同的姿势，主要的有两种：一种是结跏趺坐，左手横置左足上，名为“定印”，表示禅定的意思，右手直伸下垂，名为“触地印”。这种姿势的造像名为“成道像”。一种是结跏趺坐，左手横置左足上，右手向上屈指作环形，名为“说法印”，这是“说法相”。另外有一种立像，左手下垂，右手屈臂向上伸，名为“旃檀佛像”；左手下垂，名“与愿印”，右手上伸，名“施无畏印”。

最多的释迦牟尼像旁立有两尊塑像，一老年，一中年，这是佛的两位弟子。年老的名叫“迦叶尊者”，中年的名“阿难尊者”。佛陀涅槃以后迦叶尊者继领徒众，后世称为祖。迦叶涅槃后，阿难尊者继领徒众，后世称为二祖。

三世佛　正中是现在佛，即释迦牟尼佛；东边是过去世的迦叶佛；西边是未来世的弥勒佛。

十八罗汉　一般汉族地区寺庙的大雄宝殿两边供有十八罗汉像，我们俗称为举钵罗汉、伏虎罗汉、喜庆罗汉、长眉罗汉、看门罗汉、静坐罗汉、挖耳罗汉、骑象罗汉、坐鹿罗汉、开心罗汉、探手罗汉、托塔罗汉、芭蕉罗汉、过江罗汉、布袋罗汉、降龙罗汉、笑狮罗汉、沉思罗汉。

三大士　在正殿的佛像背后，往往有坐南向北的菩萨像，一般是观音或是文殊、普贤、观音三大士的像，文殊骑狮子，普贤骑白象，观音骑金毛狻。

观音殿

观音殿又名大悲坛，此殿供奉观世音菩萨。有各种形象的观音，如杨柳观音、龙头观音、持经观音、圆光观音、白衣观音、鱼篮观音、洒水观音等。

地藏殿

供奉地藏菩萨，地藏菩萨是大乘经中所说的菩萨，形象一般是结跏趺坐，右手持锡杖，表示爱护众生，也表示戒修精严；左手持如意宝珠，表满足众生的愿。

祖师殿

供奉达摩禅师，殿的正中是禅宗初祖达摩禅师，左方是达摩六传弟子慧能法师，右方是慧能的三传弟子百丈怀海禅师。

罗汉堂

供奉五百罗汉，佛经中所说的随侍佛陀的五百个罗汉，也有的说是佛灭度后，结集三藏的五百个罗汉。（以上节选自周叔伽《佛教基本知识》，中华书局 2005 年版）

二、汉语中有很多成语来自佛典，请在辞书中查找下列成语的出处和本义。

大千世界：出自《起世经》和《长阿含经》。“世界”，本是一个佛教名词，指的是无穷无尽的时间（世）和广袤无垠的空间（界）。佛教认为，须弥山是世界的中心，它的周围分布着广阔的大海。大海中分布着四大部洲，它们分别有两个“中洲（大岛）”，统称为“八中洲”。在大海的外面，则环绕着九座山，每座山也为大海所环绕。这些统称为“九山八海”，它们被同一日月所照，构成了一个“小世界”。佛教把“小世界”的 1 000 倍叫做“小千世界”；把“小千世界”的 1 000 倍叫做“中千世界”；“中千世界”的 1 000 倍则叫做“大千世界”。

天女散花：《维摩诘经》记载，天女受如来佛的派遣，前去检验诸菩萨和弟子们的道行，将满篮鲜花自空中倾下，落向正在参禅的众人身上。道行够的就会从身上坠落，唯有道行不够的才会附着在身上不下坠。

水涨船高：出自《五灯会元》："十五日前，水涨船高。"禅宗认为，"烦恼是功德之体"，烦恼越多，心的觉醒就越深刻，就像水位上升，船身也会随之升高一样。这是个带有朴素的辩证法的观点。"水涨船高"最初就是用来说明这个道理。

本来面目：出自《坛经》。原指内心纯真的自性，后来用来表示事物原来的样子。

头头是道：这是一个禅宗用语，表示"道"无所不在。语出《续传灯录》："头头皆是道，法法本圓成。"

自作自受：出自《太子成道经》："自作业时应自受。"指的是：自己造下的业因，应该由自己承担后果。

自欺欺人：出自《石门文字禅》："古盖吾法中罪人，而自以能嗣云门，其自欺欺人之状，不穷而自露。"意思是，从前有个违犯了佛法的人，却自以为能够承继云门大师的衣钵，他那种既欺骗自己又欺骗别人的样子，不用去描述就已经全部显示出来了。

同床异梦：出自《古尊宿语录》："同床共被，梦各不同。"比喻一起生活或者共事，却各有各的打算。

闭门造车：出自《祖堂集》："闭门造车，出门合辙。"意思是，虽然关起门来造车，但是由于按照统一的规格制作，使用时自然和道路上的车辙相合；由于义理一致，今天的修行者自然会和古代的圣贤相应。

皆大欢喜：出自《金刚经》结尾："闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。"意思是听佛讲完了这部佛经后，大家都非常高兴，诚心实意地接受了佛陀的教导，并照着去做。还有些经书，如《维摩诘经》《法华经》《圓觉经》等也都有相同或类似的结尾。

拖泥带水：出自《五灯会元》："狮子翻身，拖泥带水。"这是禅宗僧人常用的一个譬喻，表示法力强大。

神通广大：佛教宣称，释迦牟尼具有神秘莫测、无所不能的力量，这种力量叫做"神通力"。"神通广大"用来形容佛的法力广大无边。

引火烧身：出自《法苑珠林》。佛教宣称，罗汉成佛的时候，处理肉身的方法之一，是"自心出火烧身"。

鹦鹉学舌：出自《景德传灯录》。本义是说，佛经传达的是佛的意思，不理解佛的意思只是诵读经文，就像鹦鹉学人说话一样。

解铃还须系铃人：出自《指月录》。比喻谁弄出来的事情，谁惹出来的麻烦，仍须由谁解决。

三、《百喻经》有很多富有哲理的故事，请从"相关读物"中自由选择一条，写一篇议论文。

答案略。

有关资料

一、扩展阅读

慧能从弘忍受衣法①

《坛经》

慧能慈父，本官范阳②，左降③迁流岭南④，作新州⑤百姓。慧能幼小，父又早亡，老母孤遗，移来南海。艰辛贫乏，于市卖柴。忽有一客买柴，遂令慧能送至于官店。客将柴去，慧能得钱，却⑥向门前。忽见一客读《金刚经》，慧能一闻，心明便悟。乃问客曰："从何处来持此经典?"客答曰："我于蕲州⑦黄梅县东冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚，见今⑧在彼，门人有千馀众。我于彼听见大师劝道俗，但持《金刚经》一卷，即得见性，直了成佛⑨。"慧能闻说，宿业有缘⑩。便即辞亲，往黄梅冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚。

弘忍和尚问慧能曰："汝何方人？来此山礼拜吾，汝今向吾边⑪复求何物?"慧能答曰："弟子是岭南人，新州百姓，今故⑫远来礼拜和尚，不求余物⑬，唯求作佛法。"大师遂责慧能曰："汝是岭南人，又是獦獠⑭，若堪作佛！"慧能答曰："人即有南北，佛性⑮即无南北；獦獠身与和尚不同，佛性有何差别?"大师欲更共语，见左右在傍边，大师更不言。遂发遣慧能，令随众作务⑯。时有一行者⑰，遂遣慧能于碓⑱房，踏碓八个余月。

五祖忽于一日唤门人尽来。门人集讫，五祖曰："吾向汝说，世人生死事大，汝等门人，终日供养，只求福田⑲，不求出离⑳生死苦海。汝等自性㉑若迷，福田何可救汝？汝总㉒且归房自看，有智惠者，自取本性般若㉓之知，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，禀㉔为六代。火急急！"

门人得处分㉕，却来各至自房，递相㉖谓言："我等不须澄心用意㉗作偈将呈和尚。神秀㉘上座㉙是教授师㉚，秀上座得法后，自可依止㉛，偈不用作。"诸人息心，尽不敢呈偈。

---

① 选自《六祖坛经》（原文据郭朋《坛经校释》，中华书局 1983 年版）。慧能（638—713），俗姓卢，新州人，为禅宗南宗的始祖。弘忍（602—675），中国唐代僧人，俗姓周，被尊为禅宗五祖。衣法，衣即袈裟，法即佛法，和尚以袈裟和佛法传给弟子，表示以这个徒弟为法嗣，后来演变为传袈裟和钵，称衣钵。　②〔本官范阳〕（其父）本来在范阳作官。范阳，郡名，郡治在今北京大兴。　③〔左降〕贬官。　④〔岭南〕唐道名，贞观时置，地域辖今两广及越南。　⑤〔新州〕州治在今广东新兴。　⑥〔却〕返，回身。　⑦〔蕲州〕州治在今湖北蕲春。　⑧〔见今〕现今。　⑨〔即得见性，直了成佛〕"见性成佛"是禅宗的基本思想之一。认为佛性和智慧是人心所固有，以般若智慧去觉知"自心真性"，即可成佛，不必诵经、坐禅和修行。　⑩〔宿业有缘〕佛教认为现世的遭遇都是过去世的因缘造成的。佛教所说的"宿业"指的是过去世所作的善业和恶业，所谓"缘"是指原因。　⑪〔吾边〕我这儿。边，表示方位。　⑫〔故〕特地，特意。　⑬〔余物〕别的东西。　⑭〔獦獠（géliáo）〕北方人鄙视南方人的说法，犹如称"南蛮子"。　⑮〔佛性〕佛教所谓觉悟之性。　⑯〔作务〕干活儿。　⑰〔行者〕在佛寺服杂役而还没有剃发出家的人。　⑱〔碓（duì）〕舂米用具。用柱子架起一根木杠，杠的一端装一块圆形的石头，用脚连续踏另一端，石头就连续起落，打掉下面石臼中的糙米的皮。　⑲〔福田〕佛教认为供养佛、菩萨能够得到诸福回报，就像种田能够得到收获，所以叫福田。　⑳〔出离〕指脱离生死苦海、六道轮回。　㉑〔自性〕本性。　㉒〔总〕都。　㉓〔般若〕又译做"波若"，指如实了解一切的智慧。　㉔〔禀〕领受，接受。　㉕〔处分〕吩咐，命令。　㉖〔递相〕互相。　㉗〔澄心用意〕净心专注。　㉘〔神秀（约 606—706）〕禅宗北宗的创始人，俗姓李，汴州尉氏人。　㉙〔上座〕佛家对有德性的僧人的尊称。　㉚〔教授师〕佛教徒具足戒需有三师七证，教授师是三师之一，对受戒者教授威仪作法。　㉛〔依止〕依附。

（中略。中间叙述神秀夜里题写了一个偈于壁上，偈曰："身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃。"五祖弘忍看后，叫门人都诵读此偈，认为依此修行，可以不堕三恶。同时又认为神秀此偈好比只到了门前面却还没有入门。叫神秀另作一偈，神秀几天都没有写成。）

有一童子①于碓房边过，唱诵此偈。慧能一闻，知未见性，即识大意。能问童子："适来诵者，是何言偈?"童子答能曰："你不知大师言，生死事大，欲传于法，令门人等各作一偈来呈看，悟大意即付衣法，禀为六代祖。有一上座名神秀，忽于南廊下书无相②偈一首，五祖令门人尽诵。悟此偈者，即见自性；依此修行，即得出离。"慧能答曰："我在此踏碓八个余月，未至堂前。望上人③引慧能至南廊下，见此偈礼拜，亦愿诵取，结来生缘，愿生佛地。"童子引能至南廊下，能即礼拜此偈。为不识字，请一人读。慧能闻已，即识大意。慧能亦作一偈，又请得一解书人④，于西间壁上题着⑤，呈自本心。不识本心，学法无益，识心见性，即悟大意。慧能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台。

佛性常清净，何处有尘埃。

院内徒众见能作此偈，尽怪。慧能却入碓房。五祖忽见慧能偈，即善知识大意。恐众人知，五祖乃谓众人曰："此亦未得了!"

二、参考译文

慧能受法

五祖弘忍和尚夜里到了三更天的时候，把慧能召唤到佛堂里，为他解说《金刚经》。慧能一经传授，顿时就领悟了佛法。当天夜里接受训导，别人都不知道。于是弘忍和尚就把顿悟的法门和本门的信物袈裟传给了慧能："你就是六代祖师了，这件袈裟就是信物，要代代传下去；本门修行要'以心传心'，应当引导弟子自己领悟。"弘忍又说："慧能！自古传授法器，都是很危险的事情，就像生命悬在发丝上一样！如果你在这里停留，有人就会害你，你应该即刻就离开这里。"

南能北秀

世人都流传着"南能北秀"的说法，却未能知道根本的缘由。神秀禅师，在南荆府当阳县玉泉寺担任住持修行；慧能大师，在邵州城东三十五里的曹溪山修行。佛法均属一个宗派，因为传人居住一南一北，所以就有南北流派。为什么又有渐悟和顿悟的区别？佛法只有一种，人领悟佛法有慢有快，领悟慢的，就采用渐悟的方法，领悟快的，就采用顿悟的方法。佛法本身没有顿和渐的区别，但是因为人的根器有迟钝和敏捷的区别，所以才有了渐、顿之称。

愚人食盐

从前有个愚人，到别人家里做客。主人请他吃饭，他嫌饭菜淡而无味。主人听说后，就为他加了一些盐。加盐之后，味道鲜美，于是自言自语说："之所以饭菜变得鲜美了，是因为盐的原因，很少的一

---

①〔童子〕寺院中尚未正式出家的青少年。　②〔无相〕与"有相"相对，指的是摆脱世俗之有相认识而获得的真如（永恒存在的实体）实相。相指的是现象的相状和性质，也指认识中的表象和概念。　③〔上人〕对有智慧的人的尊称。　④〔解书人〕会写字的人。　⑤〔著〕早期白话的"著"，最初还是"附着"的意思，后来慢慢虚化为表示持续的助词，相当于现代汉语的"着"。

点尚且如此，更何况再多一些呢。”愚人没有什么智慧，于是就空口吃盐。吃完后觉得味道很差，反倒遭受了痛苦。

渴见水

过去有个人，愚蠢没有智慧，口渴极了，想要马上喝水，看见由热气流升腾经阳光折射而成的幻影，就以为是水，立即追赶直到印度河。到达印度河之后，面对着河水却不喝。别人对他说：“你因为口渴寻找水，现在到了有水的地方，为什么不喝呢?”愚人回答说：“如果可以喝尽这些水，那我就喝。但这里的水太多了，都不可能喝尽，所以我不喝。”当时众人听了这些话，都大声地嗤笑他。

入海取沉水

从前有位长者的儿子，到海里打捞沉香。经过一年，才打捞了一车，把它运回了家。他把沉香运到市场上去卖，由于价格昂贵，一直没有人买。经过了许多天，也不能卖出去。心里感到很厌烦，十分苦恼。看见别人卖木炭，经常能够很快就卖出去，于是就产生了一个想法：不如把沉香烧成木炭，可以很快就卖出去。于是就把沉香烧成了木炭，到市场上去卖，结果只卖了不到半车木炭的价钱。

尝庵婆罗果

从前有位长者，派人拿钱到别人的园子里去买庵婆罗果来吃。他吩咐说：“质量好、味道甜美的果子，你就买回来。”于是那个人就拿着钱去买。园子的主人说：“我这树上结的果子，都很好，没有一个不好的。你只要尝一个，就知道了。”买果子的人说：“我现在应该一一品尝，然后才买，如果只是尝一个，怎么能知道个个都很好呢?”接着他取来果子，每个都尝了一下，才拿着回了家。长者见了，厌恶得吃不下，于是全都扔了。

诈言马死

从前有个人，骑着一匹黑马进入阵地攻击敌人。由于害怕，不能战斗。就用血涂在脸上，装死躺在死人堆里。他所骑的马也被别人夺去了。士兵们撤离战场后，他想回家，就割了别人所骑白马的一截马尾。回家后，有人问他：“你骑的马，现在在哪里？为什么不骑呢?”他回答说：“我的马已经死了，只好带着它的尾巴回来。”旁边的人听后说：“你的马本来是黑的，尾巴怎么变成白的了?”他无话可说，被人们所嘲笑。

驼瓮俱失

从前有一个人，先是在瓮里盛着谷子。骆驼把头探进瓮中吃谷子，结果出不来了，使他感到很烦恼。有一个老人过来告诉他说：“你不要愁，我教你一个可以让骆驼出来的办法。你听我的话，一定很快就可以出来。你应该把骆驼的头砍下来，骆驼自然就出来了。”于是就听了他的话，用刀把骆驼的头砍了下来。杀死骆驼之后，又打破了瓮。这样愚蠢的人，被人们所嘲笑。

三、论南顿北渐（方立天）

中国佛教所讲的顿渐是指修行者见道悟理的迟疾，即时间的快慢、过程的长短而言。而见道悟理包括有修持和觉悟两个方面，也就是既有修持的顿渐（顿修和渐修），又有觉悟的顿渐（顿悟和渐悟）。唐代禅学史上所谓的南顿北渐的顿渐是指顿悟与渐悟，为两种不同的觉悟方式和觉悟过程。顿悟是突然

的、当下的觉悟，是不经次第、阶段而直下证入真理，契合真性的觉悟。渐悟是不断修习，渐次悟入，运用种种权宜方法，经历由低到高的阶段，进而把握真理，体悟真性。史载：

> 第五祖弘忍大师在蕲州东山开法，时有二弟子：一名慧能，受衣法，居岭南为六祖；一名神秀，在北扬化。其后神秀门人普寂者，立秀为第六祖，而自称七祖。其所得法虽一，而开导发悟有顿渐之异，故曰南顿北渐。（《五灯会元》第 4 卷）

由此看来，所谓南顿北渐，是指慧能与神秀分别在南北两地传法的殊异禅风，是在开导发悟上的迟疾之别。慧能与神秀二系也称南北二宗："天下散传其道，谓秀宗为北，能宗为南。南北二宗，名从此起。"（《宋高僧传》卷八）

南北顿渐的分立，始于神会对神秀一系禅法的抨击："师承是傍，法门是渐。"（《中华传心地禅门师资承袭图》）此后更形成争夺法统的紧张："顿渐门下，相见如仇仇，南北宗中，相敌如楚汉。"（《禅源诸诠集都序》）从南北二系势力消长的形势来看，在 7 世纪下半叶和 8 世纪上半叶，神秀一系的禅风，几乎笼罩了中国北方，其势力与影响远在慧能一系之上。只是在 8 世纪中叶，尤其是在 9 世纪中叶会昌灭佛后逐渐衰退，约至 9 世纪末趋于衰亡。慧能一系到了 8 世纪，在南方迅速发展起来，马祖道一与青原行思等人尤其是临济、曹洞等"五家"，更把慧能禅宗推向一个新的阶段，更鲜明地张扬顿悟法门的禅风。马祖道一与青原行思二脉作为慧能一系的主要代表，后来日益成为中国禅风的主流，一直延绵至清朝。

神秀（约 606—706）一系的禅法主渐修渐悟。神秀认为，戒行禅修都离不开心，并说众生的清静心是觉悟的基础。清净心是与染污心相对立而存在的，是透过超越的分解过程而显现的。在世俗生活中，由于众生本有的清净心为染污心所遮蔽，显示不出，因而不能觉悟成佛。神秀强调，应该拂拭、排除染污心的作用、影响，也就是要制伏、泯灭一切情欲和世俗认识，以显示出清净心的光明、寂静，这是一方面。另一方面是，众生还应当观心，即直观内省，以观照、觉察清净心的存在，来实现心灵自觉，这也就是"看净"。这两方面的禅法就是离念看净，或除妄显净。此系认为，排除俗欲，离开妄念，克尽染心，显露净心，是一个渐进的过程，有一定的程序，需要次第修行，才能达到。也就是说，神秀一系是修持规范化、程式化的禅法，是渐进的觉悟方式。

神秀一系的禅法虽然也有顿悟的思想，说一念顿超，悟在须臾，但更多的是通过渐修。他们强调离念，主张离妄乃真，而不是即妄而真，这就是认为禅修是一个渐入的过程。息想、摄心、拂尘，都是慢功，没有浪漫色彩。神秀一系主张运用种种方便，点滴领会，日积月累，逐渐贯通，最后豁然大悟。也就是说，神秀一系是采取渐修的修行方法，渐悟的觉悟方式，是在渐修、渐悟的基础上再跃入顿悟，或者说是积渐修渐悟为顿悟，这和慧能一系提倡的单刀直入、见性成佛的顿悟法门是不同的。

慧能的顿教主张，是针对神秀一系的渐教而建立的。他反复地对顿渐的意义及其根据作出重要的界说。他说"法无顿渐"，"法即一种"，"法无不一"（《坛经》三五），这里所讲的"法"是就认识论上的本性而言，指每个人的自心都有不变的真如本性。慧能话的意思是说，就禅修的最后根据，即每个人的自心都有真心来说，是无顿渐区别的，南北两宗都是一样的。从这层意义上说，"教即无顿渐"（《坛经》三六），即无顿渐教法的区别。他还明确地指出："世人尽言南能北秀，未知根本事由。……法即一宗，人有南北，因此便立南北。"认为自己与神秀的心性理论基本是相同的，只是人在南北两地，便立南北两系。那么，为什么又言顿渐呢？慧能说："何以渐顿，法即一种，见有迟疾，见迟即渐，见疾即顿。法无渐顿，人有利钝，故名渐顿。"又说："法无顿渐，人有利钝，迷即渐契，悟人顿修，自识本心，自见本性。"这是说，人有利钝迷悟之分，根机有上下优劣之别，因而在彻见自心真性上也就有快疾迟慢的不同，这就是顿渐的根由。在慧能看来，所谓顿渐，就是见性的过程长短和时间快慢的区别。

顿渐的区别实是由修行人的素质所决定的，利根，即素质高，悟道就快；钝根，即素质低，悟道就慢。慧能虽然强调人的素质高低对悟道的迟速起决定的作用，但又指出顿渐修证的基本准则——无相、无念、无住是相同的；另外，既有顿渐区别，相应地，修证方法也就有不同，慧能提倡“自性顿修”（《坛经》四一），声称“惟传顿教法”（《坛经》三六），这也就是说，慧能关注的是为利根人设计、提供的顿悟法门。

南顿北渐两种见道成佛的方式，同是建立在心性的基础之上的，两者也都以众生本来具有的不变的真如本性为成佛的根据，也都认为众生因迷妄颠倒而不能觉悟，倘若能去掉迷妄颠倒，显现真性，就能得到解脱。就是说，两者在觉悟成佛的最后根据和基本思路方面是一致的。至于真性与妄念、佛性与人性的关系，以及如何显现真性，排除妄念，怎样看待现实表现这些问题，两者的看法和主张就不完全相同，甚至是完全不同的了。

关于真性与妄念、佛性与人性的关系，神秀一系认为，真性与妄念都是实在的，彼此是对立的，此系还把念与杂念等同起来，强调不起念，远离念，消除念。慧能和神会也主张真性与妄念的二元分别，但是与神秀一系不同，认为念有正念与妄念之分，妄念应该排除，而正念则不可无。再是神会认为，妄念是本来空寂，不待消灭的。

关于修持方式和觉悟方式，按照一般逻辑推论，顿悟前必须有渐修的积累，顿悟后也还必须继续修持。就历史事实而言，自菩提达摩以来，中经慧可、僧璨，直至道信、弘忍，实际上都是重视渐修，主张“拂尘”，以逐渐离开杂念，直至消灭杂念；提倡“看净”，观照净心，为此他们强调要长期坚持坐禅，以求看到净心——清净无垢的心灵。至于觉悟，神秀一系虽也有顿悟思想，但实际上是偏于强调循序渐进，强调觉悟要有阶段性，属于渐悟的一类。神秀一系比较忽视持戒和读经，而重视禅定，重视由定发慧。慧能、神会师徒则主张单刀直入，直了见性。认为了悟自心本性是一刹那的事，不需经过种种阶段，是顿然觉悟。由此在修持上也不重视禅定，而是强调“定慧等”，实际上是重在以慧摄定。慧能、神会，尤其是神会重知（智慧）与神秀重行（禅定），表现出禅修方式上的差异。慧能、神会认为顿悟后应通过渐修来巩固顿悟的成果，进而积累功德，成就为佛。马祖道一以来的禅宗僧人，在统一本性与念虑、佛性与人性的基础上，强调见闻觉知都是佛性的表现，从而提倡一种顺从自然，随缘任运的“无修”方式。至于五家禅宗更是强调走教外别传的道路，他们也批评神会的重“知”思想。这不仅有别于慧能、神会的主张，而且与神秀一系禅修方式的反差也就更大了。

（节选自《论南顿北渐》，《世界宗教研究》2000 年第 1 期）

四、禅家语言（葛兆光）

《五灯会元》，大洪法为禅师说禅：“法身无相，不可以音声求，妙道无言，岂可以文字会，纵使超佛越祖，犹落阶梯；直饶说妙谈玄，终挂唇齿。须是功动不犯，影迹不留，枯木寒岩，更无津润，幻人木马，情识皆空，方能垂手入鄽，转身异类。”

初读之下，不由如搔着痒处，继而一想，却不禁暗暗生疑，若是如此，老和尚们又何苦说东道西，直得如此饶舌？显见得禅师大凡都害老婆心病，想一吐胸中块垒，于是生出种种机锋来，公案一个接一个，先前的留下话头，后来的又加“颂古”“评唱”，节外生枝，画蛇添足。即这大洪和尚左一个不可以音声求，右一个岂可以文字会，却翻了嘴皮嘟嘟囔囔，岂不正违背了祖师“不立文字”的古训？再转念一想，不对不对，若和尚都是噤口不言，又如何传下禅旨，又哪有这部《五灯会元》供我辈灯下把玩？而祖师若不曾开口，这“不立文字”的古训，又如何告诉后辈禅师？镜清道怤问雪峰：“只如古德，岂不是以心传心？”雪峰道：“兼不立文字语句。”镜清追问：“只如不立文字语句，师如何传？”直问得雪

峰也无言以对。

苦也苦也，这真是说也不是，不说也不是。

近来再读一大部禅宗公案，又细细一想，心中似有所悟。禅师乃是用“说为不说”取代“不说为说”，佛家语有道是“舍筏登岸”，未登岸时未必不需筏子，玄学家所谓“得鱼忘筌”，但有筌方可以“忘”，禅师用语言文字，只若不涉理路，不落言筌，却也算不得他犯“不立文字”这条古训。这便叫“明修栈道，暗度陈仓”，想当年汉高祖用韩信之计，明里修复栈道，暗中兵发陈仓，将“力拔山兮气盖世”的西楚霸王也打得泪凄凄别了美人，悲切切乌江自刎。

用“说为不说”取代“不说为说”，禅师有三般手段。

一曰“声东击西”，即不欲令人知晓底细，搅浑一锅清水。《淮南子·兵略》有云：“用兵之道，将欲西而示之以东。”未彻的和尚大凡入门心切，喜问“如何是佛法大意”，此时若唠唠叨叨、絮絮聒聒，涌出些古道热肠，云这个是佛法，那个是大意，便落了言筌，涉了理路，令听者盲人骑瞎马，夜半临深池，在死人言语簿册上寻觅生路了，真禅师则答：

“七颠八倒”（招庆道匡）；

“百惑浸劳神”（湘潭明照）；

“面南看北斗”（云门文偃）。

试想，这佛法大意如何是一堆破家具七颠八倒，又如何是碌碌世人百惑劳神，又如何会是一个痴顽汉百事不知向南天找北斗？原来禅师主张打破理窟，而人不得自由，正是被这“理”字所缚，东南西北观念一生，便不得随心所欲挪动脚跟四处漫走，是非善恶意识一来，便不得随心所欲自由自在。要说“佛法大意”是什么，便必有“佛法大意”不是什么，若遵循这佛法大意，则必有不可遵循的非佛法大意，有“不可遵循”，则必有几道绳索捆着自己，打破这是非善恶，抹倒这东南西北，方才解脱了心灵锁链。但世人生来便在这理窟中长大，先未问时已有个偏执的念头在心中潜藏，以为问着佛法大意，答案必是洞明澄澈、不染世尘、顺乎人情、明明白白，所以答已在问中，只待答者说出口来搔自家痒处。为此，便先得迎面暴喝、当头一棒，弄些不可思议的话头令他当下愕然，不得其解，然后忍痛割弃那种“合理”“合情”的思维习惯，反身在自家心灵深处推究寻觅。黄龙死心禅师道：

> 尔诸人要参禅么？须是放下着。放下个什么？放下个四大五蕴，放下无量劫来，许多业识，向自己脚跟下推究，看是甚么道理。推来推去，忽然心华发明，照十方刹……便能变大地作黄金，搅长河为酥酪，岂不畅快平生？（《禅关策进》卷一）

若是禅师心肠一软，给来参习者道一说二，甲乙丙丁，又岂能令他放下积习，反求诸己？

二曰“将计就计”，装个疯癫痴汉呆老子。大凡人识得些文字，念得几本书本，便学究气重了起来，看见包子铺门前招牌写了“肉饱子”三字便呵呵大笑，以为“饱子”乃“包子”之讹，便扬长而去，全不问这铺里实有香喷喷的包子也无；看见“德州扒鸡”四字便心痒痒地想到美味诱人，于是兴冲冲地慷慨解囊，买回那咬不断筋的僵鸡来。识字的人之于文字如巴甫洛夫作条件反射实验时的那可爱生灵之于信号，动不动就滴下馋涎来。禅师要天下人由己不由人，便以子之矛攻子之盾，借语言文字破语言文字的牢笼，故意弄些错话错字来。仰山慧寂问来者：“官居何位？”答道：“推官。”仰山竖起拂子道：“还推得动这个么？”推官哑然。清凉慧洪住景德寺，有僧问：“南有景德（寺），北有景德（寺），德即不问，如何是景？”答道：“颈在头上。”须知这“推”不是那“推”，这“景”亦不是那“颈”，你道禅师为何如此“聋子乱打岔”，原来禅师知道天下识字人都被这文字所惑，如今人认定名牌商标便啧啧赞叹一般，常常被那册子上的文字所缚，殊不知那字本是人造，并无一定之规，如中国人说东说西，英国人说 east、west，何尝又不是太阳升处，月亮坠处，执著于文字语言，则打消自家性灵，就如刻舟求剑，

买椟还珠。记得幼时喜读一书，云一糊涂虫平日从西进胡同，走一百步向右拐，敲门，妹妹出来开门，即是自己家。一日忽从东进胡同，走一百步向右拐，敲门，一老太太开门，糊涂虫惊讶失声，叫道："呀！妹妹，这半天功夫怎么你变那么老了？"禅师让天下人都用自己的心、自己的眼、自己的耳去触摸与拥抱真实世界，便要打破人对于语言文字的习惯性执著，于是将计就计，以错攻错，令人抛开眼前已无法理解的文字语言。人问保福殊禅师："如何是禅？"答："秋风临古渡，落日不堪闻。"人道："不问这个蝉。"保福殊道："你问哪个禅？"人道："祖师禅。"回答依然如故："南华塔外松荫里，饮露吟风又更多。"

三曰"以诗代答"，禅师乔獐作智，搬出种种遮遮掩掩、半隐半现的诗句来，让你寻思让你猜，有慧根灵性者，顺藤摸瓜，扑破谜团，排鹿砦、烧营寨，直杀入中军，掌得胜鼓；无慧根灵性者，丈二金刚摸不着头脑，被疑兵吓退三十里，溃不成军。当年佛祖灵山说法，天花乱坠，总爱用些比喻，《杂阿含经》卷三十四中比丘问佛："劫长久如何？"佛道："我能为汝说，而汝难知。"比丘问："可说譬否？"佛便应承："可说。"《华严金狮子章》亦断言："法非喻不显，喻非法不生。"但比喻太直太确，亦不脱理窟，说"太阳"为"金乌"，以"玉兔"比"月亮"，终不免是从盆里跳到缸里，终究未归江海，一筋斗十万八千里，终究未出五指之山，风筝飘飘，绳头仍在地下，傀儡摇摇，幕后总需人手，二五仍是一十，依然未出言筌，未到超越境界。唯有诗歌，朦胧含蓄，化盐为水，如羚羊挂角，无迹可求，全凭读者心领神会，以意逆志。所以人问："古镜未磨时如何？"智海本逸答："青青河畔草。"人问："芭蕉高多少？"法云注秀答："野火烧不尽。"人问："恁么则祖师正宗，和尚把定？"开先善暹答："野渡无人舟自横。"更有一类诗歌，飘逸旷远，幽深清新，更是别有一番滋味，令人初看下去，不知所云，细细品味，又似有淡淡滋味，若有所悟，因为诗"不落言筌，不涉理路"，借山水溪石、风花雪月写心灵深处体验与感受，读者须会然于心，方能融入诗境，若寻章摘句，则是村夫子读三字经，所以禅师借来代答，试看：

洛浦禅师问："四面是山，阇黎向甚么处去？"僧无对。永安善静代答："竹密岂妨流水过，山高那阻野云飞。"

会么？流水过竹篱，野云飘过山，有什么阻挡？人心亦如此，若悟透此诗，便知四大皆空，万法皆无，心中一个空旷的宇宙，有什么处不能去？人问："如何是佛法大意？"洛浦元安云："雪覆孤峰峰不白，雨滋石笋笋须生。"这又何等违背常理！但这正是禅意所在，跳出文字外，才能用自家眼睛看世界，落入常理之中，则是痴笨汉子的勾当，悟透禅师本意，便雪峰不白，石笋能生。僧问："雁过长空，影沉寒水，雁无遗踪之意，水无沉影之心，还端的也无？"这是说事与理为何总是相映，事既不需言理，理亦无需指事，为何总是事理不二？长芦妙境曰：

芦花两岸雪，江水一天秋。

会得的，便知长芦禅师要人超越事法界、理法界，入事理无碍法界，只有在这里，人与宇宙、心灵与世界才是融为一体，自由无碍的。在这里，多置一辞便是累赘，只有以全副身心去体验，去感受，常言道，"只可意会，不可言传"，诗的语言便是如此，含蓄、朦胧、微妙，出自心灵深处，内蕴要靠欣赏者自己去领会。

这样的语言文字，又怎算涉理路、落言筌？

（选自《门外谈禅》，人民文学出版社 2005 年版）

第六单元

Di Liu Dan Yuan

家国天下

单元说明

教学目标

1. 了解《贞观政要》和《明夷待访录》两本书的主要思想及其进步意义。
2. 了解唐太宗对于纳谏的认识，体会封建帝王的治国思想。
3. 了解中国古代思想家对于君主专制的批判，从中汲取有利于现代社会的成分。

单元介绍

这个单元的专题是中国古代政治思想。

中国古代政治是以君主为中心的，《诗经》中的“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的诗句，是封建社会里形容皇权至高无上的惯用语，但使它根深蒂固的却是皇权的至尊无上与君主专制的现实。公元前221年，秦始皇以武力统一中国，建立了中央集权的大一统帝国。在中国历史上，广大民众首次被置于统一政权的控制下。秦亡，汉承秦制，以后历代王朝基本上沿袭这一格局，无多大变动。

处在这一格局塔尖上的是地位无比尊贵的君主，包括立法权、政权、财权和军权在内的所有国家权力都高度集中在君主手中，一切国家政务均由君主一人听断，由此极易产生个人专断。因此，君主的个人素质、品德、能力在封建国家的政治生活中，有着举足轻重的影响，往往是“人存政举，人亡政息”。为了限制君主权力，防止君主个人专断的弊病，封建的思想家们为君主想出了一套行为规范，称为“君道”，这包括个人修养、君臣关系、君民关系等方面。本单元所选的《求谏》一文所论及的君主纳谏问题就属于君臣关系的范畴，而我们所熟悉的“民惟邦本”“君舟民水”的言论则是君民关系的范畴。这些思想的提出，在一定程度上会避免上下堵塞、政务失常的产生，维护封建王朝的稳定。但这些思想毕竟要依赖于君主个人才能产生作用，由于缺乏有效的制度保障，当君主个人贪欲膨胀，任情喜怒时，这些思想就都成为脆弱无力的说教了。

处在这一格局中间的是作为君位附属物和君主统治工具的官僚集团。封建君主为了有效地控制黎民百姓，必须设立机构，任用官吏，给予职权，建立从中央到地方的统治体系，于是有官僚制度的出现。官僚制度与君主专制制度相结合，构成了中国封建社会的基本政治制度。官僚的任命和官僚的权力，均来源于君主，官僚只需对君主负责，按君主的旨意办事。违抗“圣旨”要被贬职、撤职，甚至有杀头、灭族的危险。君主和官僚的关系是主和奴的关系。封建的思想家把这些关系归纳为一条不可更易的伦理

原则，即“君为臣纲”，并为臣子的行为规定了众多的条条框框，称为“臣道”。这种理论发展到极致，就成为“君要臣死，臣不得不死”的愚忠思想。

这一系列的思想，都可以归结为从董仲舒开始发展起来的三种观念：“三纲五常”“君权神授”“天人感应”。这些思想，为封建地主阶级统治和等级秩序的神圣性和合理性而辩护，成为中国封建专制主义统治的基本理论，为历代统治者所维护和提倡，起着禁锢人们思想、行为的作用，同时也维系着中国封建社会异乎寻常的稳定性。

处在宝塔最底层的是广大的黎民百姓，他们作为整个社会的底层和被统治层，处于整个统治秩序的基础部位，以自己的坚忍承受着统治阶层的压榨与剥削。“兴，百姓苦；亡，百姓苦。”朝代更迭，广大百姓用自己的累累白骨把新的君主扶上了帝位；社会发展，他们又用自己的辛劳和勤勉创造着社会的繁荣与稳定，并给帝王及其家族提供着维持其豪华生活的奢侈品。百姓的力量是弱小的，但超出了他们的限度，爆发出来的破坏力又是惊人的。历史见证着这种变革的力量，这使得历朝的帝王和地主阶级知识分子不敢轻易忽视民众的力量，由此形成了中华文化源远流长的“民本思想”，成为贯穿封建政治思想的一条红线，至今仍对现实政治起着积极的借鉴意义。

由于统治者的欺骗性宣传和御用文人的粉饰美化，这种专制的统治秩序很少受到质疑，上到地主阶级知识分子中的优秀人物，下到广大的民众，他们大都认同这种统治秩序，甚至把它视为天经地义、万古不变的“天理”。随着封建社会一步步走向衰朽，资本主义生产关系逐步萌芽，经历过明清之际社会剧变的地主阶级知识分子开始认识到古老的封建制度“已居不得不变之势”（顾炎武），于是他们怀着痛心疾首的悲愤，掀起了一个思想上的反思和批判的高潮。顾炎武就是其中的代表。他的《明夷待访录》一书，对专制政体的诸要素做了系统的反思与批判，表现了早期民主思想的萌芽。在《原君》一文中，黄宗羲首先考察了君主的起源，指出君主的职责在于为天下人兴利、释害，君主与天下的关系应该是“天下为主，君为客”。在《原臣》中，他颠覆了君臣之间的主奴关系，指出“君与臣，共曳木之人也”，提出君臣之间应该是互相配合的关系。

课文分别选自吴兢的《贞观政要》和黄宗羲的《明夷待访录》，都是中国古代政治思想文化的经典作品。前者体现的是君主专制框架之内的治国之术，唐太宗作为一位开明的君主，能够广开言路，积极纳谏，在一定程度上减少了君主一人专权可能产生的弊政，为中国封建社会盛世局面的开创奠定了基础。后者则是在封建社会末期，进步知识分子跳出君主专制的框架，对君主专制体制所做的清醒而深刻的批判与反思。一为帝王治国思想的总结，一为帝王专制的批判，两篇课文对比阅读，可以使学生全面认识中国古代的政治思想，并吸取其中精华的东西。

课文研读

求　谏

文化背景

1. 谏官制度

中国古代，皇帝的独断专行可以说完全是制度化的，皇帝批阅百官奏章疏报，直接决定国事，然后交付有司执行办理。其信息来自呈奏章的官员，但决策仅仅由皇帝本人进行。唐宋时期，实行三省制，

由中书省负责起草政令，相当于皇帝的秘书班子；门下省掌出纳帝命，拥有对中书省的草诏的审核权；尚书省负责具体贯彻政令。但皇帝独断的决策方式从未废弃。明太祖朱元璋时，甚至废除了丞相和中书省，自己亲自批阅文武百官的奏章，进行决策。

两千年间，皇帝直接批阅文武百官的奏章疏报，是朝廷决策的基本方式之一。百官的奏章疏报和朝议，是大臣发表政见的机会。为了保证信息的畅通，朝廷还设立了专门的谏官。唐初，政治比较开明，贞观以后，谏官尤为皇帝所倚重。唐代的谏官各有分工，散骑常侍掌管规谏讽喻皇帝和朝廷重臣之过失，谏议大夫负责谏论分析朝政的得失，补阙、拾遗之官负责朝仪供奉等事务的讽谏。如果遇到重大的军政事务，就在朝日御前会议上提出；若只是一般政事，则可以随时以书面形式上奏。

唐制规定，在宰相入宫内与皇帝研讨政事之时，谏官亦可以同入参加讨论；而当谏官与皇帝研讨政事时，则可以无须先通知宰相，这就从制度上保证了谏诤系统行使监督职能之路的畅通。唐时出现清明盛世，与谏官职权的提高有一定关系。以后，谏官制度又有所变化，不过，大臣对皇帝的规劝权实际上有所缩小。

谏官制度是君主专制政体的有益补充，言路通畅对于国家政事的顺利流转有着重要的作用，古今的有识之士都从各个方面论证过纳谏之益，历史也证明了纳谏可以减少君王一人专权可能产生的弊政，而拒谏饰非则可能带来国家覆亡的危险。吴兢曾上疏玄宗极言“夫帝王之德，莫盛于纳谏”，一方面说“自古上圣之君，恐不闻己过，故尧设谏鼓，禹拜昌言”，另一方面说“不肖之主，自谓圣智，拒谏害忠，桀杀关龙逢而灭于汤，纣杀王子比干而灭于周，此其验也”。为了增强说服力，吴兢还就近举出两个例子，一个是隋炀帝，“骄矜自负，以为尧、舜莫己若，而讳亡憎谏，乃曰：‘有谏我者，当时不杀，后必杀之。’”，“大臣苏威欲开一言，不敢发，因五月五日献《古文尚书》，帝以为讪己，即除名。萧瑀谏无伐辽，出为河池郡守。董纯谏无幸江都，就狱赐死。自是謇谔之士，去而不顾，外虽有变，朝臣钳口，帝不知也。身死人手，子孙剿绝，为天下笑”；另一个是唐太宗，“好悦至言，时有魏徵、王珪、虞世南、李大亮、岑文本、刘洎、马周、褚遂良、杜正伦、高季辅，咸以切谏，引居要职。……当是时，有上书益于政者，皆粘寝殿之壁，坐望卧观，显狂瞽逆意，终不以为忤。故外事必闻，刑戮几措，礼义大行”。

2.《贞观政要》

《贞观政要》是唐代史学家吴兢的著作，它以唐太宗君臣论政的言论为主，全面反映了中国古代以“君道”为中心的治国理念，宋以后历代君王对此书都给予了高度的关注，因此，它是了解中国古代政治的一把钥匙。

该书共分十卷四十篇，因其编辑是“随事载录，用备劝戒”，所以每篇都是围绕一个中心问题展开的，每卷大体上也有一个中心。它并不拘于描述具体历史事件，而是通过列举那些对后人有借鉴意义的君臣言行，显示贞观年间的政治面貌。分别讨论了为君之道、任贤纳谏以及仁义、忠义、孝友、公平、诚信等道德准则和俭约、谦让等社会风尚，在崇儒、重农、刑法、贡赋、征伐、安边等古代社会具有普遍性的社会问题上，也都各有专门论及。可称得上“人伦之纪备矣，军国之政存焉”。

全书以《君道》篇为首，《慎终》篇为止，这种编排方式是有很深的寓意的，体现了吴兢的政治思想。

吴兢认为君主是维系一个王朝的关键所在。因为在封建君主专制制度下，政治权力高度集中，皇权是凌驾于一切权力之上的至高无上的特权，皇帝的英明或昏聩对全国的政治生活和社会经济影响极大。因此，有眼光的政治家和史学家必然格外注重君主的个人素质。如唐太宗自己就很重视“君道”问题，他既是一个身体力行的社会实践家，同时也是一个善于总结的政治理论家，唐太宗在辞世的前一年（贞

观二十二年）曾撰写了《帝范》一书，赐给太子李治学习。此书后来与《贞观政要》一道成为后世帝王的政治历史教科书。由此可见，“君道”乃是唐太宗政治理论思想的核心，吴兢是深得其中三昧的。《贞观政要》的其他各篇基本上都是围绕“君道”这一中心思想而发挥的，是“君道”在社会政治生活各个方面的具体体现。

《慎终》篇为全书之末，体现了作者期望帝王能够兢兢业业、善始善终的深意。自古“善始者实繁，能克终者盖寡”，历史上的众多君王往往功成而德衰，就连唐太宗这样的英主也不能免。贞观中期以后，李世民面对自己的文治武功，骄逸情绪逐渐滋长，在用人、纳谏、司法等方面都表现出了“傲物”的倾向。为此，贞观十三年魏征还上奏《十渐不克疏》对太宗提出了劝谏。

《贞观政要》虽然是一部集封建统治者“治国安邦”术之大成的书，但书中反映出来的某些思想，如对人才的重视，对好的意见采取“从善如流”的态度，精简机构以提高行政效率的某些措施，以及希望国家大治、民族繁荣兴旺的政治理想，在今天看来，也是难能可贵的，并具有进步性和现实意义。

在《求谏》一章中，吴兢记录了很多唐太宗论述求谏的言论，这些言论很有系统性，是唐太宗在借鉴历史教训基础上得出的深刻认识。他一方面认识到帝王一人处政的不足，强调大臣进谏的必要性，要求大臣要行使规谏的责任，提出了“君臣上下，各尽至公，共相切磋，以成治道”的理念。一方面又采取种种措施，鼓励大臣进谏。比如大臣进谏的最大顾虑当然是冒犯“龙颜”，为了打消这种顾虑，他明确表示：“每有谏者，纵不合朕心，朕亦不以为忤。”

内容理解

第一段

这一节主要有两层意思：一是唐太宗积极求谏的态度；二是唐太宗对求谏的认识。

俗话说：“伴君如伴虎。”在君主专制的时代，皇帝是国家政治生活的最高权威，有着无比的威严。臣子晋见，“瞻仰天颜”，总是怀着敬畏的心情，有一些难免就会“失其举措”。这在别的皇帝那里，可能就会治个“大不敬”的罪名，但唐太宗体谅臣子的这种行为，知道寻常晋见尚且如此，更不用说是“抗言直谏”了，因此为了“闻谏诤”，“知政教得失”，放下架子，“每见人奏事，必假颜色”。这对于“万人之上”的皇帝来说，是难能可贵的，体现了唐太宗虚心求谏的态度。

接下来，唐太宗的一席话道出了他对于谏诤的看法。他先是用比喻类比的方式，指出就像必须照镜子才能看到自己的面容一样，皇帝要知道自己的过失，也必须依靠忠正之臣的谏诤。接着，唐太宗做了一个假设性反问：“主若自贤，臣不匡正，欲不危败，岂可得乎？”假如皇帝自以为是，臣子又不加匡救，想要国家不危败，又怎么可能呢？换句话说，就是要保持国家的长治久安，只有皇帝和臣子互相配合才成，不仅皇帝自身要谦虚谨慎，不能刚愎自用，臣子也要及时谏诤，积极匡救皇帝的过失，否则就会国家“危败”。而“君失其国”，直接的后果就是“臣亦不能独全其家”，皇帝和臣子的关系实在是唇齿相依呀。这里唐太宗实际上从论述“君道”转向了对“臣道”的论述。为了证明这个观点，唐太宗从隋朝灭亡的史实中寻找到了证据：“隋炀帝暴虐，臣下钳口，卒令不闻其过，遂至灭亡，虞世基等，寻亦诛死”。他指出隋朝的灭亡虽然是隋炀帝的暴虐所致，但是臣子不能极言规谏也是一个重要的原因。因此他希望公卿们借鉴“前事”，“每看事不利于人，必须极言规谏”。

唐太宗在这段论述中道出了自己对于理想的政体运作模式的设想——君主开怀纳谏和臣子忠直敢言的相互配合，这对于君臣关系的论述是有一定说服力。但是，在皇帝占主导地位的古代政治格局中，皇

帝和臣子的地位并不是对等的，这种政体运作模式能否顺畅进行，主要取决于皇帝一方。隋朝的灭亡虽然有“臣下钳口”的原因，但这种局面的造成从根子上讲是因为隋炀帝的“暴虐”。

第二段

这一节君臣的议论还是围绕君臣的关系展开的。唐太宗发挥了他君臣互相配合的观点，把君臣比之为鱼和水的关系。在他看来，君臣都有正邪两类，正主和邪臣的组合、正臣和邪主的组合，都不能使国家太平。这是从反面做的论证，意在说明只有正主和正臣组合，“君臣相遇，有同鱼水”，才能“海内可安”。鱼儿有水才能活，离开了水，就成了枯鱼，这个“鱼水”的比喻形象地说明了唐太宗这个君主对于臣子重要性的认识。由此，他对侍臣们做了一番勉励：“朕虽不明，幸诸公数相匡救，冀凭直言鲠议，致天下太平。”这个“不明”“幸”有点谦虚的意思，但却不完全是客套话，里面也包含着他发自内心的对臣子的感谢以及对“直言鲠议”的渴求。

皇帝放下架子，向大臣表示了感谢，大臣也不甘落后，于是谏议大夫王珪起身而对。这一席话是承接唐太宗的话而来的，有点表明臣子忠心和决心、不辜负皇帝“厚爱”的意思。他首先用比喻类比论证的方式开始议论，他用木头经过墨线标定就能锯直，比喻国君采纳规谏就会圣明。这里有点劝谏皇帝广开圣听的意思，但接下来他用古圣先王的事例来阐发自己的观点，则悄悄转换了话题，从君道转到了臣道，过渡点在“古者圣主必有争臣七人”。古人发表政治见解，常常“言必称尧舜”，因为在儒家政治理想中，唐尧、虞舜、夏禹、商汤、周武都是古代具有大德的先王，是后世帝王学习的榜样和毕生奋斗的目标。但王珪发言的重点不在圣主，而在“争臣七人”“言而不用，则相继以死”的忠直精神。言外之意，要以此作为学习的楷模，更何况现在唐太宗广开圣听、不耻下问、无所避讳，所以他们更愿意“罄其狂瞽”，尽其所能。这番议论既颂扬了唐太宗，又表明了自己的态度，为唐太宗所称赞，由此产生了一个积极的后果：下令从此让谏官“预闻政事”，凡有所陈奏，一定“虚己纳之”。这是一项高明的举措，从制度上保证了谏诤官员行使监督权之路的畅通，唐时出现清明盛世，与谏官职权的提高应该说是有一定关系的。

第三段

这一节唐太宗的话主要有两层意思：一是臣子规谏的必要性；二是纳谏的广泛意义。

唐太宗先列举了帝王“任情喜怒”的现象：“喜则滥赏无功，怒则滥杀无罪”，指出这样做的结果就会导致“天下丧乱”。为避免这种情况，唐太宗认为大臣们应该“尽情极谏”。应该说唐太宗这个皇帝做得还是很谨慎的，他对于历代王朝覆亡的教训有着深刻的认识，夙兴夜寐，都在思量如何避免重蹈前代的覆辙。虽然他没有，也不可能看到中国历朝周期性覆亡的根本原因在于君主专制制度本身，但还是认识到帝王一人专制，可能会随个人喜怒处理国家大事的弊端，因此试图通过臣子劝谏进行补充。这在他的立场上，在当时社会，都应该说是很高明的思考。

不仅如此，唐太宗还把纳谏的意义扩展到大臣身上，指出不仅我做皇帝的要接受劝谏，你们做大臣的也要虚心接受别人的“谏语”，不能因为“人言不同己意”，“便即护短不纳”。接着又用一个反问做了进一步强调：“若不能受谏，安能谏人?”这就使得求谏、纳谏的意义扩充了，泛化为听取意见和建议的意思，这对于今天我们每个人的为人处事无疑都有借鉴意义。

第四段

在这一节中，唐太宗阐述了自己希望得到规谏的良苦用心。

前面我们说过，唐太宗这个皇帝当得很谨慎，也很勤奋，他希望得到大臣的规谏，以匡救自己的过失，对此他“夙夜未尝不以此为心”。本节也同样表现了这种求谏的渴望。他说“朕每闲居静坐，则自内省”，是说他即使在“闲居静坐”的时候，也在反省自己的行为，唯恐出了差错，“上不称天心，下为百姓所怨”。因此时刻想着要得到正直的人来匡扶规谏，使自己能够知道外界对于政事的看法，在百姓心有怨滞之前就弥补自己的过失。

这里“天心”和“百姓”是唐太宗反思自己行为的标杆。“天心”该如何理解呢？虽然历代统治者都宣称君权神授，皇帝就是天的儿子，是“代天巡狩”，但封建王朝的理论家们也不忘给这种没有限制的皇权以一定的限制，方法之一就是借用天的名义。比如《周书》中说“皇天无亲，唯德是辅”，指出如果你没有德行，即使你是皇帝，上天也是不会辅助你的，相反却可能会惩罚你。唯恐“为百姓所怨”则容易理解。中国古代政治文化中有很强的民本主义的倾向，不管历代统治者在实际中怎么压榨百姓、摧残百姓，在口头上都是以万民父母自居的。中国的老百姓富有坚韧的精神，不到实在忍无可忍的时候，他们会一直忍耐下去，但这种怨滞不通的情况积蓄久了，一旦爆发出来，势必给君主专制下的国家致命一击，历朝统治者对此都有着清醒的认识，唐太宗更是多次引用“君舟民水”的比喻来说明“水能载舟，亦能覆舟”的道理。

为了得到“正人匡谏”，唐太宗采取了很多措施。在这一节的后半部分，唐太宗阐述了他的又一英明举措。唐太宗见到许多前来奏事的大臣，“多有怖慑”，使得说话语无伦次。对此，唐太宗表示理解，甚至更做了一层思考：“寻常奏事，情犹如此”，何况是抗言直谏呢？那一定要有很大的勇气，冒着掉脑袋的危险才行。想到这一层，唐太宗认为应该对臣僚多一些宽容，只要有进谏的，纵然“不合朕心”，也不应该认为是忤逆犯上。如果马上就大声斥责，就怕臣僚心里战战兢兢，钳口不言了，这样反而堵塞了言路。从前面“每见人奏事，必假颜色”，到“每有谏者，纵不合朕心，朕亦不以为忤”，为了求谏，唐太宗可以说是煞费苦心。虽然都是一些小的改变，却有着深远的影响，“贞观之治”局面的开创，不能不说与他点点滴滴的努力是分不开的。

第五段

这段话说的也是纳谏的必要性，但论述的角度却有所不同。

唐太宗首先从人性的弱点出发阐述纳谏的必要性。他说“自知者明，信为难矣”，也就是说人贵有自知之明，但这却是很难做到的，因此常常出现这样的现象：“属文之士，伎巧之徒，皆自谓己长，他人不及。”像这样，自己的缺点一定发现不了。但是一些著名的工匠和文士却不同，他们“商略诋诃”，互相探讨，互相品评，那些自己看不到的杂乱无章的文词、低劣的技艺“于是乃现”。由此，他得出结论：“人君须得匡谏之臣，举其愆过。”更何况，在一天之内要处理万件政事，而且只由皇帝一人“听断”，即使再三思虑劳神，又怎么能件件处理得好呢？这是他从自身的实际体会中得出的经验，实际上已经触及到了君主专制政体的弊端。他当然不可能有这种超前的认识，因为他不可能否定自己的存在，因此只能在现有的体制内寻找合理的措施消除这种弊端，纳谏是他的第一选择。接下来，他想起了魏徵这位经常“随事谏诤”的忠臣，认为他的谏诤“多中朕失”，他的存在就像一面镜子一样，使自己的优

缺点都显露无遗。唐太宗在不同的场合无数次提到过魏徵，无疑这是唐太宗树立的一个纳谏的典范，一个群臣学习的榜样。结尾唐太宗举起酒杯，赐酒给房玄龄等人以勉励他们。勉励什么呢？自然是期望他们能像魏徵一样“随事谏正”。

第六段

这一节记录的是一次君臣的对论，话题还是围绕纳谏展开的。

唐太宗援引了古时候的一个事例问谏议大夫褚遂良：“昔舜造漆器，禹雕其俎，当时谏者十有余人。食器之间，何须苦谏？”意思就是说，造漆器、雕镂俎，这都是无关国家大政方针的小事情，为什么会有那么多人苦苦规谏呢？这有点考褚遂良的意思。褚遂良回答说：雕刻器物会贻误农业生产，织造五彩丝带会耽误妇女的工作（指采桑养蚕、纺线织布等工作）。在中国封建社会，男耕女织、自给自足的小农经济一直是社会主要的经济形式，也是整个国民经济的基础，对于国家的长治久安有着举足轻重的影响。历朝统治者都制定了扶植农桑的政策，其中包括爱惜民力，注意使民以时，不耽误农时季节等。造漆器、雕镂俎影响了农业生产，所以群臣会苦谏。更重要的是此种行为从性质上来讲是“首创奢淫”，而这恰恰是“危亡之渐”，因为人的贪欲是无穷无尽的，制造了漆器，还会要金器，有了金器，可能就想要玉制的器物，久而久之，小的错误就会发展成大的错误。因此，谏者实际上是从这些小事中发现了事物发展的苗头，才极力规谏的。如果等到过失已经很大了再谏，就没有必要了。

对这个回答，唐太宗表示了肯定，但似乎觉着古代的谏者的“及其满盈，无所复谏”的行为有所不满，又对自己的大臣们提出了更高的要求：“朕所为事，若有不当，或在其渐，或已将终，皆宜进谏。”就是说不管是才有苗头，还是快要终结了，都应该进谏，即使不能防微杜渐，也要做到亡羊补牢。而皇帝本人，面对这种情况，也决不能以“业已为之”“业已许之”为借口搪塞大臣，而应该立即“停改”，否则“危亡之祸，可反手而待也”。这种认识是建立在唐太宗对历朝覆亡教训的深刻把握上的，体现了他的谨慎细致。

问题研讨

1. 唐太宗在论述“纳谏”时采用了什么样的论证方法？

采用的论证方法有：

比喻论证——惟君臣相遇，有同鱼水，则海内可安。

常念魏徵随事谏正，多中朕失，如明镜鉴形，美恶必见。

类比论证——人欲自照，必须明镜；主欲知过，必藉忠臣。

假设论证——主若自贤，臣不匡正，欲不危败，岂可得乎？

对比论证——如属文之士，伎巧之徒，皆自谓己长，他人不及。若名工文匠，商略诋诃，芜词拙迹，于是乃见。

事实论证——至于隋炀帝暴虐，臣下钳口，卒令不闻其过，遂至灭亡，虞世基等，寻亦诛死。

2. 课文对于纳谏的论述，对我们今天的生活、工作和学习有什么借鉴意义？

纳谏指的是上级接受下级的意见，抛掉等级的外衣，它与我们接受别人的意见是同一个意思。在生活、工作和学习中，我们每个人都要面对别人的意见。这些段落对于纳谏的论述告诉我们，应该虚心接受别人的意见。人贵有自知之明，自身的缺点和错误，有时候自己很难发现，别人发现并指出来了，这是对自己有好处的事情，绝不能因为别人的话不中听，或者认为别人的话揭了自己的短，而拒不接受。

3. 从课文中，我们可以看出唐太宗是一个怎样的人？

唐太宗是一位很英明的封建君主，他开创了“贞观之治”这样的封建社会少有的盛事局面，这与他的一些优秀品格是分不开的。从课文中，我们可以看出唐太宗有着以下的品格：

（1）勤于政事。他希望得到大臣的规谏，以匡救自己的过失，对此“夙夜未尝不以此为心”。

（2）虚怀若谷。为了求谏，他放下架子，“每见人奏事，必假颜色”。为了防止大臣因恐惧堵塞言路，“每有谏者”，纵使不合他的心思，也“不以为忤”。

（3）宽厚体谅。对大臣进谏时的心情和处境表示理解，努力创造一种君臣相得的良好氛围。

（4）处事谨慎。时常将前代帝王覆亡的教训挂在嘴边，提醒自己和大臣。即使在“闲居静坐”的时候，也在反省自己的行为，唯恐出了差错，“上不称天心，下为百姓所怨”。古时谏者“及其满盈，无所复谏”，他提出了更高的要求：“朕所为事，若有不当，或在其渐，或已将终，皆宜进谏”，目的在于不能防微杜渐，也要亡羊补牢。

原　君

文化背景

唐朝是中国封建社会的鼎盛时期，其后，封建社会逐渐走上了下坡路。明清之际是一个社会大震荡的时代，在封建经济自身的发展中出现了新的经济成分，阶级矛盾和民族矛盾空前激化，中国两千年来的封建君主专制制度已经面临着严峻的挑战。一些先进的思想家开始意识到即将发生“天崩地解”（黄宗羲）的历史变化，认为古老的封建制度“已居不得不变之势”（顾炎武），于是自明亡后，一批汉族地主阶级知识分子便怀着痛心疾首的悲愤，对封建政治思想掀起了一个反思和批判的高潮。

这一思潮有两个指向，一是指向宋明理学，尤其是王阳明一派，批判他们的空谈误国；一是对宋以来的政治体制进行思考，尤其是对皇帝“家天下”的专制体制进行猛烈的批判。在这方面，黄宗羲是一个典型代表。实际上在明朝未亡之前，东林党人就提出“以众论定国是”的政治主张，以“天下之公”对抗专制统治者的“一己之私”，要求言论自由，这可以说是明亡之后批判和反思思潮的一个先声。

作为明亡的亲身经历者，黄宗羲在一系列抗清活动失败后，从总结明亡教训的角度写成《明夷待访录》一书，对专制政体做了初步的反思，对封建帝王的专制独裁进行了激烈的批判；同时，从民族兴衰存亡的角度，对未来社会所应具有的政治体制也做出了有益的思考。

首先，他从人的本性与国家起源的角度分析了君主的产生，指出君主的职责在于为天下人兴利、释害，君主与天下的关系应该是“天下为主，君为客”。然而后世之君却颠倒了他与天下的关系，视天下为自己的私产，把天下之利归于己，把天下之害归于老百姓，由此成为“天下之大害”。明确表达了废除君主专制的思想。

其次，他分析了臣子在国家统治中的地位，指出君臣之间也应当是平等的关系。他说：“夫治天下犹曳大木然，前者唱‘邪’，后者唱‘许’。君与臣，共曳木之人也。”这就是说，君臣之间虽然有领导和被领导的关系，但不是主仆关系，而是相互配合的关系，他们都必须服从于治理天下这一大事，因为“天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐”。在这个基础上，一个人出仕做官，也首先必须以治天下为事，是“为天下也，非为君也；为万民，非为一姓也”，这就对臣子提出了新的要求。

再次，他在《原法》中还揭露了“天下之法”与“一家之法”的矛盾，指出封建法律是君主制定的，是用来维护等级特权的，君主的“法”实际上是“一家之法”，是统治人民的“非法之法”。

最后，他在一一分析了君、臣、法的职责与实质的基础上，对未来社会的政治体制提出了自己的看

法。为了限制君权，他突出了法的作用，提出“有治法而后有治人”的思想，认为好的法律、制度，远远大于人的作用；同时，要限制君主的胡作非为，就必须剥夺其无条件的是非权，而将其还于集中公议的学校，这具有了初步的议会政治的萌芽。另外，他对科举制度提出了批评，指出应该多渠道取士，吸收一切有用人才；针对明中叶以来工商阶层崛起的事实，他一反汉代以来重农抑商的传统政策，明确主张“工商皆本”。这些思想无疑是先进的，表现了一位儒家学者积极面对现实、面对社会的反思精神。

由于《明夷待访录》对君臣、君民关系，学术与政治之互动，以及学术自由等民主思想，多具卓识，得到了晚清社会改革家的高度评价，梁启超以为是“极大胆之创论”，“于晚清思想之骤变，极有力焉”，为“人类文化之一高贵产品”（梁启超《中国近三百年学术史》）。据说孙中山从事革命活动时，也随身携带《明夷待访录》的《原君》《原臣》两篇，其中早期启蒙思想光辉，对他的民权主义理论体系的形成也有启发作用。

内容理解

《原君》是《明夷待访录》的第一篇，也是全书主旨所在，“原”，推原其本，“原君”意思就是推论为君之道。文章的主题是阐述君主的职责在于为天下人兴利、释害，批判君主以天下为私的种种罪恶。

既为“原君”，则须从本源上考察君主的产生，文章第一段就分析了这个问题。那么，君主是怎样产生的呢？文章首先确立了一个前提：“有生之初，人各自私也，人各自利也。”也就是说人的本性是自私自利的。这并不是一个道德的判断，而是说每个人都有获取个人利益，求得生存的权利，这里表现出黄宗羲对个人权利的尊重。但是，“人各自私”，“人各自利”，又是一盘散沙的局面，那么面对一些公共的事情，该如何处理呢？作者认为君主正是在此种情形下应运而生的：“有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害。”这里点出了两层意思：一是君主产生的原因是顺应时势，凭自己的辛劳赢得了大家的拥戴；二是君主天然的职责在于为天下人兴利除害。正是因为有了这样的职责，所以古时候做君主是很辛苦的，“此其人之勤劳，必千万于天下之人”。人都是好逸恶劳的，可是“以千万倍之勤劳，而己又不享其利”，可见，做君主是要有一些牺牲精神的。所以我们会看到古人对于君主，有经过思量而不愿意就位的，有就了位而又放弃的，有起初不肯就位可到底推辞不掉的。这是古人对于君位的态度，为下面叙述后世之君做了铺垫。

那么“后之为人君者”怎样呢？由于掌握了“天下利害之权”，所以不再“不以一己之利为利，而使天下受其利”，代之以“以天下之利尽归于己”；也不再是“不以一己之害为害，而使天下释其害”，代之以“以天下之害尽归于人”。这样君主完全丧失了自己天然的职责，“以我之大私为天下之大公”，“视天下为莫大之产业”，并且把天下当做财产留给自己的子孙，以一己一家之私，剥夺了天下人的生存权利，使他们“不敢自私，不敢自利”。汉高祖刘邦所夸耀的“某业所就，孰与仲多”正是“后之为君者”对待君位态度的鲜明写照。

通过“古人之君”与“后之为人君者”的对比，作者得出结论，之所以会出现这种变化，关键就在于“古者以天下为主，君为客”，君主所终生筹划办理的一切，都是为了普天下人；而后世的君主则“以君为主，天下为客”，结果使得天下因为君主的原因出现种种不安宁。接着作者从“未得天下”和“既得天下”两个方面阐述了君主以己为主，侵扰天下的罪恶。在没有得到天下的时候，为了君主个人的产业，“屠毒天下之肝脑，离散天下之子女”，丝毫不感到内疚，反而拿“为子孙创业”来掩饰自己的罪恶。在得到天下之后，为了自己的享乐，仍然是“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女”，甚至视其为自己产业的利息，是自己应得的。真是“兴，百姓苦，亡，百姓苦”。然而，在君主专制的思想体系中，

这一切被视为理所当然，毋庸置疑。于是殿堂上称扬的是皇帝的宽厚仁慈，史书上歌颂的是君主的丰功伟绩，乡野中流传的是帝王的风流韵事，在专制思想的毒害下，很少有人发出“帝王将相，宁有种乎”的质问，也很少有人去关注帝王登基路上的累累白骨。黄宗羲拨开了笼罩在帝王头上的光环，发现了后世君主的贪婪和罪恶，直斥“然则为天下之大害者，君而已矣”！这是一句振聋发聩的呐喊，也是对帝王专制的大胆揭露，在他所处的政治环境中，能够发出这样的斥责是难能可贵的。到这里，作者的情绪随着对比和揭露逐渐高涨起来，在痛斥君主为“天下之大害”后，作者发出了哀叹：“呜呼！岂设君之道固如是乎?”联系上面一句作者的假设，我们可以体会到作者的潜台词是：如果设立君主要以干扰百姓的正常生活为代价，那这样的君主不如不要。这里他表现出一种废除君主专制的思想倾向。

如果说上面的部分主要是痛陈君主的罪恶的话，那么下面一段则是对粉饰君主的小儒们的痛斥。作者仍然以古今对比开始，指出君主有怎样的作为，就会从百姓那里获得怎样的对待。“古人之君”为天下兴利除害，那么百姓就会“爱戴其君，比之如父，拟之如天”；“后之为人君者”以天下为个人私产，荼毒天下百姓，那么百姓就会“怨恶其君，视之如寇雠，名之为独夫”。从人情来讲，这都是很正常的态度；但是从封建的纲常来看，却是大逆不道的，自然也是为小儒们所不容的。他们墨守忠君的腐朽观念，无视百姓们“崩溃之血肉”，口口声称“君臣之义无所逃于天地之间”，是不容毁弃的，并以此否定商汤、周武王伐桀、纣的行为。黄宗羲对此表明了愤懑和鄙弃的态度，从“小儒”“规规焉”“犹”“妄传”“曾”等几个字中我们可以明显感受出来。基于此，作者大声疾呼：“岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎?”实际上，作者批判的矛头不仅指向浅陋的小儒们，更把矛头指向了维护君主专制统治的封建纲常观念，这就表现出明显的反抗和批判精神。接下来，作者指出小儒们那些愚忠的观点实际上也迎合了君主的需要，因为他们可以借用这些空名防止他人伺机夺取君位，所以虽然在作者看来，讨伐商纣的武王是位圣人，孟子肯定武王伐纣的言论也是圣人的言论，但因为这些言论不利于君主的统治，孟子这位儒家圣人在孔庙中的配享地位一度遭到了毁弃，这实际上都是导源于小儒们的浅陋和愚昧。

教学设想

一、学习课文之前，要首先向学生介绍中国古代政治体制与政治思想的概况，像“家天下”的思想、民本思想等，使学生对中国封建政治有一个总体性的认识。

二、《贞观政要》是对封建盛世帝王治国思想的总结，体现的是维护封建君主专制的思想；《明夷待访录》则是封建社会末期对帝王专制的批判，体现出对君主专制的否定。两本书体现了中国封建社会的盛世和末世的政治思想，教学时要引导学生对两篇课文做对比阅读，既认识到君主专制的存在合理性，又要认识到君主专制的弊端，并从中汲取有利于我们今天学习借鉴的东西。

三、两篇文章都是说理性很强的文字，学习课文的时候除了引导学生借助注释和“阅读指南”了解文章的主要思想之外，还要学习课文的论证方式，像《求谏》中丰富的论证方法、《原君》中对比方法的运用等。需要说明的一点，在《原君》中，作者为了论证的方便，对上古时代的一些历史作了理想化的描述，把古代的隐士不做君主（许由和务光）、尧舜禹的禅让一概归结为“好逸恶劳”，这不是一种客观的态度，学习时要引导学生分析鉴别。

关于练习

一、从《求谏》中可以看出，唐太宗对于纳谏有着怎样的认识？他采取了什么样的措施引导臣子积极进谏？

在《求谏》中记录了很多唐太宗关于求谏的名言，看得出来，他对此作了深入的思考。唐太宗认为纳谏对于君王来说是非常必要的，也是很重要的，藉此可以“知政教得失”，可以使“耳目外通，下无怨滞”，可以“匡救”政务之失，最终达到“天下太平”的局面。

他为了使臣下大胆进谏，采取了这样一些措施：(1) 放下架子，创造一种进谏的和谐氛围，使进谏者情绪放松，大胆发言，如“每见人奏事，必假颜色”，“每有谏者，纵不合朕心，朕亦不以为忤”。(2) 通过君臣讨论的形式，开诚布公地表达自己希望得到臣子劝谏的想法。或者以前代教训晓喻大臣，如“前事不远，公等每看事有不利于人，必须极言规谏”；或者公开感谢大臣，如“朕虽不明，幸诸公数相匡救，冀凭直言鲠议，致天下太平”；或者树立榜样，如“常念魏徵随事谏正，多中朕失，如明镜鉴形，美恶必见”；或者以谏者之道反求谏者之身，也就是要求谏者严格要求自己，身体力行，比如“公等亦须受人谏语，岂得以人言不同己意，便即护短不纳？若不能受谏，安能谏人？”(3) 下诏使谏官“预闻政事”。

二、虚心纳谏其实不仅是一个政治问题，我们每个人都可能面对批评和建议，不妨以“对我最有教益的一个批评或建议”为题，开一次讨论会，交流各自的感受。

答案略。注意课文中的几句话：

“人欲自照，必须明镜。”

“公等亦须受人谏语，岂得以人言不同己意，便即护短不纳？若不能受谏，安能谏人？”

“自知者明，信为难矣。如属文之士，伎巧之徒，皆自谓己长，他人不及。若名工文匠，商略诋诃，芜词拙迹，于是乃见。”

三、古代有不少著名的文学家都曾因进谏而受到贬谪等处分，如屈原、欧阳修、苏轼、韩愈等人都是如此，请将以前所学过的他们的作品找出来，再温习一遍，也许对古代的君主政治和这些文人的心路历程会有更深的体会。

答案略。提示几篇作品：屈原《离骚》，欧阳修《丰乐亭记》、《醉翁亭记》，苏轼《赤壁赋》，韩愈《左迁至蓝关示侄孙湘》。注意联系作者写作时的背景，体会其灌注在作品中的情感。

四、解释下列词语的不同意义。

1. 寻	虞世基等，寻亦诛死	不久
	寻向所志，遂迷不复得路	寻找
	飞来峰上千寻塔	长度单位
2. 理	正主任邪臣，不能致理	顺，指天下太平
	当窗理云鬓	梳理
	文理有疏密	纹路
	胜负之数，存亡之理	道理
3. 信	自知者明，信为难矣	确实
	愿陛下亲之信之	信任

	小信未孚，神弗福也	信用
	低眉信手续续弹	随手，随意
4. 遇	惟君臣相遇	对待
	进，与操遇于赤壁	遭遇
	臣以神遇而不以目视	接触
	盖追先帝之殊遇，欲报之于陛下也	礼遇，恩待

有关资料

一、扩展阅读

子产不毁乡校①

郑人游于乡校②，以论执政③。然明④谓子产曰："毁乡校，何如？"子产曰："何为？夫人朝夕退⑤而游焉，以议执政之善否。其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也，若之何毁之？我闻忠善⑥以损怨⑦，不闻作威以防怨。岂不遽止⑧？然犹防⑨川：大决所犯⑩，伤人必多，吾不克救也；不如小决使道⑪，不如吾闻而药之也⑫。"然明曰："蔑也今而后知吾子⑬之信可事也。小人实不才。若果行此，其郑国实赖之，岂唯二三⑭臣？"

民贵君轻⑮

孟子曰："民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民⑯而为天子；得乎天子为诸侯；得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置⑰；牺牲既成，粢盛⑱既洁，祭祀以时，然而旱干水溢，则变置社稷。"

孟子关于君臣关系的论述⑲

孟子告齐宣王曰："君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥⑳，则臣视君如寇雠。"

《原君》结尾部分

虽然，使后之为君者果能保此产业，传之无穷，亦无怪乎其私之也。既以产业视之，人之欲得产业，谁不如我？摄缄縢，固扃镭，一人之智力，不能胜天下欲得之者之众。远者数世，近者及身，其血

---

① 选自《左传·襄公三十一年》。子产，姓公孙，名侨，春秋时期郑国的政治家。公元前543年出任郑国执政，有远见卓识，擅长外交，力主改革。毁，撤销、关闭。　②〔乡校〕古时乡间的公共场所，既是学校，又是乡人聚会议事的地方。　③〔执政〕政事。　④〔然明〕郑国大夫，姓鬷（zōng），名蔑，然明是他的字。　⑤〔退〕工作完毕后回来。　⑥〔忠善〕尽力做善事。　⑦〔损〕减少。　⑧〔岂不遽止〕难道不能立即制止人们的言论吗？　⑨〔防〕堵塞。　⑩〔大决所犯〕大的溃决所造成的灾害。　⑪〔道〕通"导"，疏通，引导。　⑫〔药之〕以之为药，用它做治病的药。　⑬〔吾子〕您，这是亲切的称呼　⑭〔二三〕这些，这几位。　⑮ 选自《孟子·尽心下》。
⑯〔丘民〕众民，泛指老百姓。　⑰〔变置〕改立，另行设置。　⑱〔粢盛〕古代称在祭器中以供祭祀的谷物。
⑲ 选自《孟子·离娄下》。　⑳〔土芥〕泥土草芥，比喻微贱的东西，无足轻重。

肉之崩溃，在其子孙矣。昔人愿世世无生帝王家①，而毅宗之语公主，亦曰："若何为生我家！②"痛哉斯言！回思创业时，其欲得天下之心，有不废然摧沮③者乎？是故明乎为君之职分，则唐、虞之世，人人能让，许由、务光非绝尘④也；不明乎为君之职分，则市井之间，人人可欲，许由、务光所以旷⑤后世而不闻也。然君之职分难明，以俄顷淫乐，不易无穷之悲，虽愚者亦明之矣。

二、参考译文

求　谏

太宗仪表威武，面容严肃，百官中进见的人，都举止失当。太宗知道大家这样，每次接见臣下启奏事情，必定做出和颜悦色的样子，希望听到臣子的直言规谏，知道政治教化的得失。贞观初年，太宗曾对王公大臣们说："一个人想看到自己的面容，必须要有一面明镜；一个国君想知道自己的过失，必须借助于忠臣。国君如果自以为贤能，臣子又不匡正，想不陷入危亡失败的境地，怎么可能呢？所以，国君失掉国家，臣子也不能单独保全他的家。至于像隋炀帝那样残暴淫虐，臣下都闭口不说话，终于听不到自己的过失，结果国破身亡，他的大臣虞世基等人，不久也被诛杀。前朝的事情不远，你们今后凡看到我做的事不利于百姓的，一定要直言规劝。"

贞观元年，太宗对侍臣说："正直的国君任用了奸邪的臣子，不能使国家达到治平；忠正的臣子侍奉邪恶的国君，也不能使国家达到治平。只有（正直之）君遇上（忠正之）臣，如同鱼得到水，这样天下才可以安定。我虽然不聪明，幸而有你们多次匡正补救，希望凭借你们耿直的进言，使天下达到太平。"谏议大夫王珪说："我听说木头经过墨线就能锯直，国君采纳规谏就会圣明。所以，古代的圣明君主一定有直言谏诤的臣子七个，向国君进言不被采纳就要以死相谏。陛下开启圣明的思虑，采纳我等鄙陋之人的意见，愚臣处在这个不避忌讳的朝代，实在愿尽自己愚劣的能力。"大宗称赞王珪的话对。下令从今以后宰相进宫筹商国家大事，一定让谏官跟随进去，让他参加接见，了解国家大事，如果有所陈说，一定虚心采纳。

贞观五年，太宗对房玄龄等人说："自古以来，帝王之中多有放纵情性、喜怒无常的，高兴时就任意赏赐无功的人，发怒时就乱杀无罪的人。因此，国家遭受损失，造成混乱，没有不是从这里开始的。我现在从早到晚，无时不把这件事放在心上，常常希望你们尽情极力规谏。你们也要接受别人的规谏，怎能因为别人的话不符合自己的心意，便立即庇护自己的短处而不采纳呢？假若自己不能接受别人的规谏，又怎能规谏别人呢？"

贞观八年，太宗对侍臣说："我每次闲居静坐，就自己从内心反省，常怕自己的所作所为，上不符天意，下为百姓怨恨。只想得到正直的人来匡扶规谏，希望自己的视听能与外界相通，使百姓不怀怨结于心。另外，近来看见前来奏事的人，大都心怀恐惧致使语无伦次。普通奏事，情况尚且如此，更何况想直言规谏的，一定会畏惧触犯龙鳞。所以每有前来进谏的，纵然所奏之事不符合我的心意，我也不认为是他忤逆犯上。假若当即对他呵斥责怪，我生怕奏事人心怀恐惧，怎敢再说话呢。"

---

①〔昔人愿世世无生帝王家〕南朝宋顺帝在萧道成逼迫下下诏禅位，哭着说："愿后身世世勿复生帝王家！"后来被兵士所杀，年仅十三岁。　②〔而毅宗之语公主，亦曰："若何为生我家！"〕毅宗，即明崇祯皇帝朱由检。公主，指其女长平公主。李自成率军攻入北京时，"帝入寿宁宫，主牵帝衣哭，帝曰：'汝何故生我家？'以剑挥砍之，断左臂。"

③〔废然摧沮〕颓丧灰心。废然，颓丧的样子。摧沮，灰心气馁的样子。　④〔绝尘〕超出众人，不可企及。

⑤〔旷〕空、绝。

贞观十六年，太宗对房玄龄等说："能正确了解自己的人就明智，但确实很难做到啊。就像写文章的人和从事技艺的工匠，都自以为有超人之术，别人赶不上。如著名的工匠和文士，互相品评比较，诋毁斥责，杂乱无章的文词、低劣的技艺于是就暴露出来了。从这说来，国君必须得到辅佐、规谏的臣子，指出他的过失。一天之中，国事纷繁，由一个人去听政决断，虽再三思虑劳神，又怎能件件事都处理得好呢？我经常想到魏徵遇事随时规谏纠正，许多事都切中我的过失，就像明洁的镜子照见自己的形体一样，美丑都全然显现。"于是举起酒杯，赐酒给房玄龄等几人，勉励他们。

贞观十七年，太宗曾经问谏议大夫褚遂良："过去，虞舜制造漆器，夏禹雕镂案板，当时规谏禹舜的就有十几个人。有关装饰食物器具这些小事，何必要苦苦规谏？"褚遂良说："雕刻器物会贻误农业生产，织造五彩丝带，就会耽误妇女的工作，首先倡导奢侈淫逸之风，这是国家危亡的开始。漆器不断做下去，一定又用金来做。金器不断做下去，一定又用玉来做。所以刚正的臣子一定在事情开始时加以劝阻。等到过失已多得不能再多时，就没有再规谏的必要了。"太宗说："你说的对啊！我所做的事，如果有不妥当的，有的可能才开始，有的恐怕已快结束，不管哪种情况都应进言规谏。我近来看前代的史书，有的臣子向国君规谏事情，国君就回答说：'已经办过了。'或者说：'已答应过了。'竟然不为之马上停止并改正错误的做法。这样做的话，那国家危亡的灾祸，可以像翻转手掌那样很快就会到来啊。"

原　君

人类社会初期，人们各个总是自私的，人们各个总是自利的；社会上有公共的利益却没有人来兴办它，有公共的灾害也没有人来消除它。有这么一个人站出来，不把个人的利益当做利益，却要让普天下的人享受到那种利益；不把个人的祸患当做祸患，却要帮助普天下的人免除那种祸患。这样他付出的辛苦劳累，一定比普天下的人要高出千万倍。以千万倍的辛苦劳累，而自己又不享受那种利益，这就一定不是普天下的人内心里所愿承受的。所以古时候对于君位，有经过思量而不愿意就位的，许由和务光就是这样；有就了位而又放弃的，唐尧和虞舜就是这样；有起初不肯就位可到底推辞不掉的，夏禹就是这样。难道这些古时候的人有什么不同的地方吗？其实，贪图安逸，厌恶劳苦，也还是一般人的思想感情。

后代做君主的就不再是这样。他们认为决定普天下利害祸福的大权完全掌握在我手里，我把普天下的利益统统归于自己，把普天下的灾害统统归于人家，也没有什么不行的。他们迫使普天下的人，不敢谋取自己的私利，却把我个人的极大私利看做天下人的公利。一开始时还有点过意不去，久而久之就心安理得了，于是把天下看成无限大的产业，拿来留传给子子孙孙，受益享福永远没个尽头。汉高祖刘邦所说的"我在产业方面成就的，比起老二来究竟谁多呢"这句话，他那追逐利益的心情，不知不觉地充分表露于言辞之间了。

这个没有别的原因，古时候把普天下人看做主人，把君主看做客人，凡是君主所终生筹划办理的一切，都是为了普天下人。现在把君主看做主人，把普天下人看做客人，凡是普天下没有一个地方能够得到安宁的情况，都是为了君主。因此他在没有得到江山的时候，残酷杀戮普天下的老百姓，拆散普天下老百姓的家庭，来求得他一个人的产业，竟然毫不感到惨痛，还说："我原是替子子孙孙开创基业呀。"当他已经得到了江山的时候，敲剥普天下老百姓的骨髓，拆散普天下老百姓的家庭，来满足他一个人的荒淫享乐，把这看做理所当然，还说："这正是我的产业应该收取的利息呀。"这样看来，成为普天下人的最大祸害的，乃是君主呀。假如向来就没有君主，老百姓都能自谋私利生活下去。唉！难道设立君主的道理原来会是这样的吗？

古时候，普天下的老百姓敬爱、拥护他们的君主，把他看得像父亲一样亲，把他比得像苍天一样崇高，确确实实不算过分呀。现在呢，普天下的老百姓怨恨、憎恶他们的君主，把他看得像仇敌，称呼他为独夫民贼，原是应得的下场。可是那些浅陋的读书人拘泥死板地认为，君臣之间的伦理准则笼罩于天地之间，是无法逃避的，甚至于夏桀、商纣那么残暴无道，还要说商汤、周武王不应该去讨伐他们，反而虚妄地传播伯夷、叔齐扣马而谏的无稽之谈，使千千万万的老百姓被荼毒的血肉，跟那腐烂的老鼠一样显得微不足道。难道天地这么大，在千千万万的老百姓当中，单单偏爱君主那一人一家吗？所以讨伐商纣的武王，是位圣人，孟子肯定武王伐纣的言论，是圣人的言论。后代的君主，想要借用“（君主）如父如天”空洞名义，来禁止他人伺机夺取君位的，都认为孟子的话不利，以至废除孔子庙里的孟子牌位，这不就是从浅陋的读书人那儿开的头吗？

三、君道之修身（周桂钿）

中国传统政治的格局是大一统。大一统的中心是天子。在天命论影响下，天之子就是人间的最高权威，是政治权力的核心，也是大一统的中心。天子也有一套行为规范，那就是所谓“君道”。君道包括修身、君臣关系与君民关系等。君臣关系包括求贤、纳谏等内容，君民关系包括重民、爱民、治民、导民、化民等内容。君的地位特殊，作用也特殊。因此，历代思想家都极重视研究明君、圣王如何修身和如何听谏的问题。

政治是管理社会、管理众人的事。中国传统的政治学，与西方的政治学不同。西方的政治学讲的是社会管理者用什么办法来管理人民，把人民作为客观的管理对象，至于自己则要求是有能力有智谋的强者，遵循“优胜劣汰”的原则。中国古代的法家思想与西方这种管理学比较接近，而中国传统的政治学是以儒家思想为主流，不主张“我来管你们”这种方式，不是下命令式的强制管理，而是用示范的方式，树立榜样，启发人民学习，以此来改变社会风气，促进社会发展。所以，所谓领导，并不仅是高高在上的指挥，而是自己先做出来，让大家看，让人民学习。“众不可户说也，可举而示也。”（《说苑》卷七《政理》）群众不能挨家挨户去劝说，可以树立榜样作示范，来引导他们。

《周易·系辞传》引孔子的话说：

> 君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民，行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎！

后来，董仲舒讲：

> 君人者，国之元。发言动作，万物之枢机。枢机之发，荣辱之端也。失之毫厘，驷不及追。故为人君者，谨本详始，敬小慎微……虚心下士，观来察往，谋于众贤，考求众人……（《春秋繁露·立元神》）

《说苑》载泄冶引述《系辞传》中孔子的话，评论陈灵公，认为“不是之慎而纵恣焉，不亡必弑”，陈灵公认为泄冶的话是“妖言”，杀了泄冶，其结果还是陈灵公被徽舒所弑。孔子讲的是“君子”，董仲舒讲的是“国君”。泄冶认为陈灵公不符合“国君”的形象，大意是一致的。有这么大影响的人，必定是有社会地位的人，或者是有相当高的地位的人，特别是天子。天子的一举一动，一言一行，都会对千里之外的人民产生很大的影响。天子的言行是好的，就会产生好的影响；如果不好，也就会产生坏的影响。因此，天子说话要特别谨慎。其他国君和各种决策人物，都应该谨慎。天子是在中央集权制度下具有特大影响作用的特殊人物，处于特殊地位，像大海中航船的舵手。他的思想行为决定着这艘船的走向，决定着平安和灾难。中国历代思想家都非常认真地研究天子这个角色，总结出天子应该遵循的法

则，即所谓“君道”。

《荀子》有一篇题为《君道》，刘向编的《说苑》第一篇就是《君道》，吴兢编的《贞观政要》第一篇也是《君道》。国君要做天下的榜样，因此，君道的第一要义是修身。《荀子·君道》：

> 请问为国？曰：闻修身，未尝闻为国也。君者仪也，民者景也，仪正而景正。君者槃也，民者水也，槃圜而水圜。君者盂也，盂方而水方。君射则臣决。楚庄王好细腰，故朝有饿人。故曰：闻修身，未尝闻为国也。君者，民之原也；原清则流清，原浊则流浊。……
>
> 道者，何也？曰：君之所道也。君者，何也？曰：能群也。

这里用了一系列的比喻，仪与景（影）的关系、槃（盘）与水的关系、盂与水的关系、原（源）与流的关系，一句话，君对民起决定性的作用。所谓“楚王好细腰，宫中多饿死”，楚庄王（《战国策》中作“楚灵王”）喜欢细腰的女人，王宫中有些宫女就饿肚子，希望身体苗条一些，取悦于楚王，甚至有些宫女因此而饿死。所以，君像水的源头，源头清洁，流出的水也清洁，源头是浊水，流出来的水也是混浊的。因此，君道就是君导，君是民的榜样，对民起导向作用；君就是能群，能够把民组织起来，对民有号召力，有吸引力，有感召力。

（节选自《试论“君道”中的修身与听谏》，《福建论坛（人文社会科学版）》2001年第1期，有删节）

四、中国传统政治中的民本思想（田兆阳）

中华文明史上下五千年，古代文化源远流长，博大精深。我们的祖先在治理国家、发展经济、稳定社会和繁荣科教文化等方面，积累了宝贵的精神财富，给我们留下了丰厚的历史遗产。正如江泽民同志在英国剑桥大学的演讲所指出的：“中华民族历来尊重人的尊严和价值，还在遥远的古代，我们的先人就提出了‘民为贵’的思想，认为‘天生万物，唯人为贵’，一切社会的发展和进步，都取决于人的发展和进步，取决于人的尊严的维护和价值的发挥。”

（一）民惟邦本

《尚书·五子之歌》云：“民惟邦本，本固邦宁。”汉代贾谊在《新书·大政上》中说：“闻之于政也，民无不以为本也，国以为本，君以为本，吏以为本。故国以民为安危，君以民为威侮，吏以民为贵贱，此之谓民无不为本也。”

周公是西周政治制度的制定者，包括“建侯卫”和“制礼作乐”等。他的治国思想主要表现在《周书》记载的一系列诰命之中，核心是敬天保民。第一，他提出了“惟命不于常”的观点，即上帝所赋予的天命不是固定不变的。他总结商灭亡的原因，认为“罔爱于殷，惟逸。天非虐，惟民自速辜”。这样就把天命引向人事，认为脱离民众必然灭亡。第二，周公提出：“天畏棐忱，民情大可见。”就是说上天是可怕的，它是否真诚保佑你，要从民情中体现出来。他要求把民众作为镜子，“人无于水监，当于民监”。就是说把民情当成反映天命的镜子，实际上是虚于天命，重于人事。第三，周公提出敬从天命，怀保小民。在敬天和保民二者之间，他强调“惟民其康”。认为只有怀保小民，才能得到天的祐助。他的敬天保民思想的核心是保民。因此，他告诫子弟群臣要“知稼穑之艰难”，“知小民之可依”。总之，周公的敬天保民思想，是周初实行开明统治的理论基础，对于尔后民本思想的发展也产生了十分重要的影响。

（二）民贵君轻

儒家政治思想主要是“德政”“礼治”，至孟子发展为“仁政”。孟子仁政思想的核心是贵民论，他

有一句名言："民为贵，社稷次之，君为轻。"这里是说民、国家、君主三者重要性的排列次序，实际上讲的是三者之间的关系。首先，孟子为统治者总结出一条最重要的治国要诀，即"得民者得天下"。他说："汤以七十里，文王以百里"而成为天下王者，是由于"以德行仁"而得民。相反，"桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也"。其次，孟子进一步指出，得民的关键是得民心。他说："得其民有道：得其心，斯得民矣。""得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。"第三，孟子认为得民心的关键是君主与民同忧同乐。他说："得其心有道：所欲，与之聚之；所恶，勿施尔也。""乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。"孟子还认为是人民选择君主，而不主张君主终身制。他说："君有大过则谏，反复之而不听，则易位。"一次，齐宣王问孟子："汤放桀，武王伐纣，有诸?"孟子对曰："于传有之。"又问："臣弑其君，可乎?"孟子回答："贼仁者谓之'贼'，贼义者谓之'残'。残贼之人谓之'一夫'。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。"孟子继承了前代的民本思想，其贵民论亦有一定特色和进步性。当然，这种理论的实质是"得乎丘民而为天子"，是为了在更高层次上维护君主专制的国家制度。

在君和民关系问题上，中国古代许多思想家还把它比喻为船和水的关系。荀子指出："君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。"荀子还说："用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。"唐太宗李世民从隋末农民大起义中看到了民众的力量，他说："可爱非君，可畏非民。天子者，有道则人推而为主，无道则人弃而不用，诚可畏也。"认识到民众在社会政治生活中的决定性作用，君主如果得不到民众的拥戴，最终将被民众遗弃。正如魏徵上书唐太宗所说："荀卿子曰：君，舟也；民，水也。水所以载舟，水所以覆舟。故孔子曰：鱼失水则死，水失鱼犹为水也。"李世民还认识到民众在国家治理中的根本地位，他说："民惟邦本，本固邦宁。"

（三）道在不扰

治国以民为本，必然导出安民、息民等思想的提出。孔子主张"使民以义"，义者，宜也，就是役使百姓不要过分，他说："道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。"要求统治者爱惜民力，节省费用，不违农时。他还主张"敛从其薄"，提倡什一之税，认为"百姓足，君孰与不足；百姓不足，君孰与足"，反对竭泽而渔和横征暴敛。《礼记·檀弓下》记载，一次，孔子路过泰山，见一妇人在墓前啼哭，便让子路去问，才知一家三代死于虎口。孔子问为什么不离开这里，妇人回答说这里政事平和，没有苛捐杂税。于是孔子发出了"苛政猛于虎"的感慨，从一个侧面反映了孔子的德政思想。

孟子把"以佚道使民"作为推行仁政的一项重要内容。他说："以佚道使民，虽劳不怨。以生道杀民，虽死不怨杀者。"他认为"使民"要做到三点：一是"使民以时"："不违农时，谷物不可胜食也，数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。"二是"取于民有制"，主张"请野九一而助，国中什一使自赋"。三是提出减免关税，保护工商业。针对当时各国关卡林立，税目繁多的状况，孟子提出："市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣；关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣。"在重农抑商的时代，孟子的这个主张是有积极意义和富于远见的。

汉代开国皇帝刘邦总结秦代灭亡的原因，认为是"举措暴众而用刑太极"，于是采取了道家"清静无为，因循而治"的治国思想，实行了"与民休息"的各项措施：一是建立统一的法律制度；二是减轻田赋，鼓励垦荒；三是压抑商贾，保护农业；四是复员军队，罢兵归田。这些休养生息的政策，对于医治战争创伤和恢复统治秩序，无疑起了积极的促进作用。

无独有偶，东汉开国皇帝刘秀也把道家的"无为而治"作为治国的指导思想。他说："吾理天下，亦欲以柔道行之。"这种治国思想体现在安民和恤民等方面：一是解放奴婢，减轻赋税，实行"三十税

一”之制；二是复员军队，安置流民，开垦荒地；三是精简机构，裁省官吏，仅建武六年就裁并四百多个县，减少官吏数万人。由于实行了从宽从简的安民政策，在光武帝刘秀统治的33年中，耕地日辟，粮食增加，人民逐步安居乐业，终于出现了“光武中兴”的局面。

明神宗内阁首辅张居正，在内忧外患日益严重的形势下，进行了大刀阔斧的改革，包括“重惜民力，保固邦本”。他说：“致理之要，惟在于安民，安民之道，在察其疾苦而已。”据此，他采取了一系列安民厚民的措施。首先，他提出“省征发”，“轻关市”，“以厚商而利农”；其次，主张“以节财爱民为务”，停办一切“不急工程”，力谏减少皇室费用；再次，慎选廉洁官吏，爱养百姓；最后是改革税收制度，实行“一条鞭法”，简化了税收征收手续，减少了官吏从中营私舞弊的可能，同时也抑制了豪强兼并势力，客观上做到了“贫农不致独困，豪民不能兼并”。

素有“千古一帝”美称的康熙，是民本思想的倡导者和实践者。他在亲政之初，就提出：“从来与民休息，道在不扰，与其多一事，不如省一事。朕观前代君臣，每多好大喜功，劳民伤财，……虚耗元气。”他主张“民为邦本，休养宜先”。他的民本思想包括“勤民”“爱民”“恤民”“息民”“保民”和“安民”等丰富内涵，在政策措施方面，他提出减免租税，赈灾救荒，限定丁赋总额，停止圈地，刑罚尚宽，爱惜民力和军事行动要有所节制等。他认为“治天下之道以宽为本”，凡事须以民生民力为念。他反对给他祝寿和上尊号，认为“正宜休养生息，徒加尊号何益于治”。他还以他的权威传播民本思想，逐步消除满族军事贵族的轻民、掠民、残民意识。

（四）阜民之财

中国古代民本思想，强调在安民的基础上富民。春秋时的政治家管仲指出：“知予之为取，政之宝也。”意识是说，懂得给百姓以好处，就会从百姓那里得到好处，这是治理国家的一个法宝。他说：“凡治国之道，必先富民，民富则易治也，民贫则难治也。”这是因为“仓廪实而知礼节，衣食足而知荣辱，上服度则六亲固”。他的富民政策的突出表现是农、工、商同时开举，从而使齐国成为一个社会安定、经济发达的大国。

孟子在富民方面，提出了“制民之产”，主要是给民以土地和园宅，使民安居乐业。他说：“若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为己。”“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善，故民之从之也轻。”因此他进一步指出：“制民之产”是推行仁政之“本”，并具体描绘了他的“五亩之宅”“百亩之田”的设想：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。老者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”孟子这个设想，空想成分居多，但也包含着科学的治国之道，即统治者要关心民众的衣食住行，使他们丰衣足食，才能得到民众的信任和支持。

诸葛亮作为务实的政治家，主张“为政以安民为本”，认为安民是为了富民：“唯劝农业，无夺其时；唯薄赋敛，无尽民财。如此，富国安家，不亦宜乎。”因此，他十分重视兴修水利，发展蚕桑业和丝织业，改善交通运输，并提倡“开源节流”。

明太祖朱元璋在即位之初，便提出一项重要的治国方针：“阜民之财，而息民之力。”何谓“阜民之财”呢？就是要使老百姓家有余粮、余钱，有一个比较好的生活环境。为了做到“阜民之财”，他实行了奖励垦荒、鼓励移民、发展经济作物、解放奴隶为平民和限制为僧为道等政策措施。

尽管民本不等于民主，理论不等于实践，古代民本思想有其历史局限性，也有其合理内核和现代意

义。社会主义民主政治的本质，是人民当家作主，依法管理国家、社会事务和经济文化事业。我们必须在改革和发展中充分尊重人民群众的主体地位和首创精神，一切从人民的利益出发，转变政府职能，简政放权，减少干预，加强服务，扩大基层自治，支持人民行使民主权利，依法管理自己的事情，创造自己的幸福生活。坚决纠正压制民主、强迫命令等错误行为。

（选自《中共浙江省委党校学报》2000年第4期，有删节）

五、“公天下”与民本思想的高扬（朱义禄）

黄宗羲认为，封建专制制度所以要鞭挞，是因为君主“视天下为莫大之产业，传之子孙，受享无穷”，“屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业”，从而“使天下之人不敢自私，不敢自利”。君主把整个“天下”当做自己的“产业”，结局就是“以我之大私为天下之大公”（《明夷待访录·原君》）。其间有着两种不同的“天下”观：一是“家天下”意识，一是“公天下”观念。黄宗羲是站在“公天下”观念的视野，去猛烈抨击“家天下”意识的。

“天下”这一词语很古老，但它活生生地存在于当今中国人的心灵中。“天下兴亡，匹夫有责”，已成为今天每一个有志于中华民族腾飞的人士的座右铭。“天下”的内涵有较大的不确定性，常随上下文的变化而不同。“天下”，本指中国范围内的全部土地，除了这个地理概念外，它又是一个社会政治概念，专指属于天子的大一统国土，是与天神对应的全部人世间。“天下”与“国”（国家）是有区别的。“天下”是无限的，“国”是有限的。春秋战国时期，孔子痛心疾首的“礼崩乐坏”，实际上丧失的是天子与“天下”，是“天下”为“国”“家”所肢解事实的概括。“大道之行也，天下为公”（《礼记·礼运》），突破了“天下”系于天子的传统政治格局，而赋予“天下”以新的意义。

这个创意，就是“公天下”观念。《礼记》的作者，一般考定为秦汉之际的儒生，作者有把原始社会过于理想化的倾向。《礼运》篇是《礼记》中对后世影响最深的一篇。它所描绘的大同社会，作为对一种理想的向往，为洪秀全、谭嗣同、康有为、孙中山等近代的志士仁人所反复论述。相对于小康的大同社会，是没有私有观念的，是实行民主制度的。“大道之行也，天下为公”，此一“公天下”观念，是大同社会的支柱。郭沫若认为，大同社会这一模式，“是从原始公社和奴隶制所反映出来的一些不十分正确的史影而已”。这一判断是可信的。我认为，大同之世相当于原始社会，小康之世相当于奴隶社会。大同的理想社会模式，当属于空想，但它确实是作为私有制社会的对立面而出现的。奴隶社会对于原始社会来说，固然是文明发展的象征，然而阶级压迫与残酷剥削，对于平等互助、诚实无欺而言，又使人感到是一种黑暗。对希冀进步与争取光明的思想家们来说，“公天下”就成为社会正义秩序的标识，成为他们寄托自身理想的现成的思想资料。“天下非一人之天下，天下人之天下也”（《吕氏春秋·贵公》），“立天子以为天下，非立天下以为天子也”（《吕氏春秋·威德》），这两句话常为进步思想家所引用。

与“公天下”相平行而流传的，是“家天下”意识。《诗经》中的“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的诗句，是封建社会里形容皇权至高无上的惯用语，但使它根深蒂固的却是皇权的至高无上与君主专制的现实。公元前221年，秦始皇以武力一统宇内，建立了中央集权的大一统帝国。在中国历史上，广大民众首次被置于统一政权的控制下。秦亡，汉承秦制，以后历代王朝基本上沿袭这一格局，无多大变动。“天下之事无大小皆决于上，上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈不得休息。”（《史记·秦始皇本纪》）最高的决策权归于君主一人，它体现为皇帝的独裁。这种情况，一直延续到清代。嘉庆皇帝得意洋洋地宣称：“我朝列圣相承，乾纲独揽……于一切纶音宣布，无非断自宸衷，从不令臣下阻挠国是。即朕亲政以来……令出推行，大权从无旁落。”（《枢垣纪略》卷四）权和利，在中国封建社会里是捆绑在一起的，即“天子至贵也，天子至富也”（《吕氏春秋·为欲》）。由此形成了君

主视“天下”为一家一姓的产业的“家天下”意识，一直为历代帝王所尊奉。此即黄宗羲在《明夷待访录·原君》所概括的，“后之为人君者”，“以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己”的心态。

如果不计较细节的话，“家天下”的意识大约在西汉时，又成为臣子们的共识。一如“贤良”们在盐铁会议上所主张的：“天子以天下为家，臣妾各以其时供公职，古今之通义也。”（《盐铁论·教不足》）表明“家天下”的意识，已被视为贯通古今、永恒不变的真理。此种形而上的见解，在后世延续了下来。东汉中常侍吕强，在给汉灵帝的疏中说：“天下之财，莫不生于阴阳，归之陛下。归之陛下，岂有公私?”（《后汉书·宦者列传》）明代士人沈榜说：“夫王者以天下为家，所在吾宫也，以万国为土，所在吾庄也。”（《宛署杂记》卷八）自秦汉到明代，“家天下”意识在臣子、文人的心灵深处也扎下了根。“学成文武艺，售与帝王家”，这一谚语的广泛流传，自是“家天下”意识深入民间的写照。一种意识，在封建社会中能够在君、臣、民三者中站住脚跟，自然是难以撼动的。“家天下”意识，植根于中国封建社会经济生活与政治制度、宗法血缘关系的丰腴的土壤上，可谓“根深叶茂”。黄宗羲决心要摇动这棵“大树”，为此他作了坚持不懈的努力。

从《留书》经《明夷待访录》到《孟子师说》，不难找到这种努力的线索。横亘在中间的是《明夷待访录》，这是奠定黄宗羲在中国政治思想史上地位的力作。贯串于三本书中有一条红线，那就是“公天下”观念。

先看一下《留书·自序》，序文很短，现全录如下：

> 古之君子者，不惟其言之，惟其行之也。仆生尘冥之中，治乱之故，观之也熟，农瑣余隙，条其大者，为书八篇。仰瞻宇宙，抱策焉往？则亦留之空言而已。自宇宙以来，著书何其限，或以私意搀入其间，其留亦为无用。吾之言非一人之私言，后之人苟有因吾言而行之者，又何异乎吾之自行其言乎？是故其书不可不留也。癸巳九月梨洲老人书于药院。（《全集》第十一册）

这段自序有三层意思：一是说《留书》的宗旨，是论述“治乱之故”的。具体地讲，就是分析明代的政治与军事制度，总结明亡的经验教训。二是主张经世致用，认为著书立说的目的，不只是“言之”，更重要的是“行之”。自己无法实现而留给后人去实现，同自己去实现并无二致。“其书不可不留也”，是期待“后之人”去实现。“留”即“待访”之意，对“后之人”黄宗羲并无确指，但决非清廷，此意甚明。三是以公私之辨去分清著书者的意图。出于“私意”撰写的，书留下来也没有什么用处；出自“公天下”观念的书，即以“非一人之私”的立场写的书，才有价值留下来。“观之也熟”，意为对于明朝的灭亡自己是有过深思熟虑的；“吾之言非一人之私言”，这种深思熟虑是出自公心的。“公天下”观念，是黄宗羲写《留书》的指导方针。在《留书》中，“公天下”观念较多地被雪藏在具体史实的剖析上。对社会历史深湛的哲学反思，在《明夷待访录》那里才被凸现了出来。“帝王之养万民，仁也”（《孟子师说》卷四），语句中透出的也是“公天下”的观念。

“公天下”观念的理论层面的提升，最突出的还是在《明夷待访录》中。于君道上，抽绎出“主”与“客”这一对范畴；并从古今君主的对照中，去鞭挞封建专制的“家天下”意识；在臣道上，提炼出“万民起见”与“一姓起见”两种不同的为臣心态，对君臣关系作了“共曳木之人”的平等新解；这些见解，是中国两千多年来政治价值观念的一大奇变。

黄宗羲把“以君为主，天下为客”的“家天下”，变更为“以天下为主，君为客”的“公天下”，是以孟子“民贵君轻”论为支柱的。他以“公天下”为君道的基础，与之相背的是君主的“家天下”意识。依“公天下”观念治国，必得民众的爱戴，反之则必为民众所遗弃：

> 古者天下之人爱戴其君，比之如父，拟之如天，诚不为过也。今也天下之人怨恶其君，视之如

寇雠，名之为独夫，固其所也……孟子之言，圣人之言也。后世之君，欲以如父如天之空名禁人之窥伺者，皆不便于其言，至废孟子而不立，非导源于小儒乎？（《明夷待访录·原君》）

黄宗羲以孟子的话为“圣人之言”，足见其承继孟子思想的意图甚明。独夫与君主的区别，在《孟子·梁惠王上》辨别得很清楚。独夫可诛，暴君可反，这是孟子“民贵君轻”论的一个重要内容。“后世之君”，是指明太祖朱元璋；“小儒”指儒生刘三吾。《明史·钱唐传》于此事有载：“帝尝览《孟子》，至‘土芥’‘寇雠’语，谓非臣子所宜言，议罢其配享，诏有谏者以大不敬论。唐抗疏入谏曰：‘臣为孟轲死，死有余荣。’时廷臣无不为唐危。帝鉴其诚恳，不之罪。孟子配享亦旋复。然卒命儒臣修《孟子节文》云。”洪武三年（1370），粗通文墨的朱元璋，读《孟子》时见“君之视臣如土芥，臣之视君为寇雠”等话，大发雷霆，令国子监撤去孔庙中孟子配享的神位，即“废孟子而不立”。刑部尚书钱唐生性耿直，且深受儒学的熏染，明知“大不敬”罪，仍上书抗谏。自汉代独尊儒学以后，孔子的影响不断扩大，成为人们顶礼膜拜的圣人。以孔子为祭祀的主要对象，以颜渊、曾参、子思、孟子等人为配享的格局，大体上在宋以后的孔庙里已基本形成。孔庙能得到广泛的发展，是同教育事业的发展相一致的。庙学合一，在唐代贞观年间就出现了。明承前制，在国子监里以孟子配享孔子。孟子的地位，在宋代以前争论得很激烈，但到元文宗至顺元年（1330），被封为“邹国亚圣公”。“亚圣”的地位，随着“四书”超越“五经”与理学成为封建社会的官方哲学，日益在士大夫心坎里扎下了根。圣人崇拜与祖先崇拜、天命崇拜，是为儒学的三大崇拜，士大夫们对此笃信不疑。维护儒家文化传统的正义感，使钱唐抱着为孟子而死、虽死犹荣的心态去抗谏。朱元璋在如此强硬的死谏面前，只得重新恢复孟子的配享神位。

至于《孟子节文》，那是朱元璋强化专制主义统治的产物。朱元璋未向钱唐开刀，却向《孟子》一书动刀，具体执行者是刘三吾。洪武二十七年（1394），朱元璋令老儒刘三吾删《孟子》。把《尽心》中的“民为贵，社稷次之，君为轻”；《梁惠王》中“国人皆曰贤”“国人皆曰可杀”与“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”；《离娄》中“桀纣之失天下，失其民也”“君之视臣如土芥，则臣之视君如寇雠”；《万章》中“天与贤则与贤”“天视自我民视，天听自我民听”“君有大过则谏，反复而不听之，则易位”等具有强烈民本主义色彩的话，共删去85条。这些话虽出自“亚圣”孟子，但朱元璋觉得与封建专制是格格不入的。经过腰斩的《孟子》，取名为《孟子节文》，刻版颁行全国学校，为士人的必读课本。试官不得以所删85条中的内容命题，士子也不能以这85条去应试。85条的内容，概括起来为八个方面：民众不该有尊贵的地位和权利，民众不能对暴君污吏进行报复，民众没有反抗暴君的权利，不许说民众应有生存权利的话，不许说统治者的坏话，不许说反对捐税的话，不许说反对战争的话，不许说行仁政以救民众。归结到一点，就是愚民主义。“伊尹之志，以救民为主，所谓‘民为贵，君为轻’也。”（《孟子师说》卷七）黄宗羲此话，与朱元璋的所作所为，可说是针尖对麦芒。

黄宗羲指出，人们读不到《孟子》原本，又如何了解古代受天下人爱戴的“如父如天”的君主呢？悬挂了一个“如父如天的空名”，又不让人们看清其原貌（“禁人之窥伺”），使人们无法自由自在地表达自己的想法（“皆不便于其言”）。这就是像朱元璋这样的“后世之君”的作为。这是对朱元璋不点名的批评，且把大半责任推到“小儒”刘三吾身上。在另一处，黄宗羲把矛头直指朱元璋：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。”（《明夷待访录·置相》）稍后一些，黄宗羲对朱元璋大加指责：“元、明之开创者，不可称不嗜杀人。”（《孟子师说》卷一）朱元璋晚年戮杀功臣的残酷，是史无前例的。胡惟庸、蓝玉的两次大狱，株连杀死四万余人。洪武二十六年（1393），正是穷治蓝玉党的大狱，杀死两万余人。次年，被认为议论荒谬的《孟子》，也被阉割了85条。活人的猜忌刚刚结束，死去的孟子也遭飞来横祸。黄宗羲没有独夫可诛、暴君可反的言论，但他的君“为天下之大害”的论断与“向使无君”的假

设，可以说是孟子的民本思想在明清之际的新发展。朱元璋的专制蛮横与明神宗搜刮民脂民膏，是他得出“君害论”的历史依据。《明夷待访录》有个非常鲜明的特点，那就是基于史实但又不拘泥于史实，在理论升华后得出了许多与传统政治观念不同的新见解。

使人们得以“自私”“自利”，是君道的基础。黄宗羲这一“公天下”的观念，其渊源可追溯到孟子的民本思想。

“民天下”观念，是孟子“民贵君轻”论的重要组成部分。孟子以为，民心的向背是得天下或失天下的关键。这一想法是孟子从历代兴亡教训中总结出来的：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲，与之聚之；所恶，勿施尔也。”（《孟子·离娄上》）桀与纣的失天下，是由于失去了民心。得天下的方法是：得到民众的支持，尤其是民心的支持；民众所希望的“与之聚之”，民众所厌恶则“勿施”。这段话的核心，就是“民天下”。用简易办法满足民众情欲上的要求是君主一统天下的道理，黄宗羲这一观点就是在诠释孟子这段话时所作的发挥。

从“公天下”观念出发，黄宗羲区别了“以天下万民起见”与“以君之一姓起见”两种不同的臣道观：

> 缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也，况于无形无声乎！非其道，即立身于朝，未之敢许也，况于杀其身乎！不然，而以君之一身一姓起见，君有形无声之嗜欲，吾从而视之听之，此宦官宫妾之心也；君为己死而为己亡，吾从而死之亡之，此其私暱者之事也。是乃臣不臣之辨也。（《明夷待访录·原臣》）

“以君之一姓起见”，是指有明一代广泛流行的愚忠观念，即“君为己死而为己亡，吾从而死之亡之”的心态。以绝对顺从为前提，不讲是非曲直的去为君主效劳，乃至于以捐躯为荣，这就是愚忠心态产生的思想根源。它是“家天下”意识在君臣关系上的反映，在表现形式上，就是为人臣者持奴仆心态以待其君，即黄宗羲所指责的“宦官宫妾之心”。“以天下万民起见”，就必须坚决反对以主仆关系去处理君臣关系。黄宗羲认为，君臣关系是建立在双方分工共治天下以造福万民的基础上的，是一种相对松弛的君臣关系。“官者，分身之君”（《明夷待访录·置相》）、“臣之与君，名异而实同”（《明夷待访录·原臣》），其间不存在主仆的上下隶属关系。君的所作所为，不符合“为天下”“为万民”这一正义要求，就是用强力胁迫，为人臣的也决不盲目服从。在痛斥了愚忠观念后，黄宗羲进而提出君臣关系应该是平等的同事关系的主张：“夫治天下犹曳大木然，前者唱邪，后者唱许。君与臣，共曳木之人也。”（《明夷待访录·原臣》）这一君臣平等的思想，是对传统政治哲学中愚忠心态的否定，也是中国两千多年政治观念的一大奇变。

奇变即针对历史上的传统而言。大体上说，在大一统的帝国尚未出现的先秦时代，诸侯争雄的格局使君臣关系处于相对松弛的状态。孔子以为，要换取臣下的忠心，君主本身的行为应当有所节制：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）孟子比孔子更为激烈：如果君主视臣属如“土芥”“犬马”，那么臣属完全可以视君主为“寇雠”。这就是君臣关系中孔孟之道的本然面貌。大一统帝国的出现，君臣关系由相对松弛逐渐让位于绝对服从，在汉以后占据优势的是董仲舒那一套。众多的贤良文学，无法满足汉武帝“天人之应”的要求，而董仲舒以一通“天人感应”的高论迎合汉武帝的欲望。董仲舒以为，君臣关系犹如天地，地事天，是贱事贵；臣事君以忠，是自然而然的事情；“天执其道为万物主，君执其常为一国主……为人臣者，其取法象于地。故朝夕进退，奉职应对，所以事贵也”。为臣的，不仅要在行动上要“委身致命，事无专制”，而且要把忠诚当做发自内心的责任感，即“竭愚写情，不饰

其过，所以为信。伏节死难，不惜其命，所以救穷也”。信是忠的一种保证，是把绝对服从当做自己的内在信仰。其具体表现是，不在君主面前掩盖自己的过失（“不饰其过”），而臣下的功劳应归属君主，“功成事就，归德于上，所以致义也”（《春秋繁露，天地之行》）。到宋明理学那里，有了进一步的发挥：“臣子无说君父不是底道理，此便见君臣之义处。”（《朱子语类》卷二十三）臣子不议论君主的不当处，这便是“君臣之义”。这句话的潜台词是，君主的见解都是正确的，臣下必须无条件服从。陈淳（1159—1223）是朱熹晚年的高足，他对“诸家说忠，都只是以事君不欺为言”与“信又只是以不疑为言”的说法提出批判，认为这是就事论事的说法。陈淳以为，忠就是掏尽自己心中的一切：“尽己是尽自家心里面，以所存主者而言，须是无一毫不尽方是忠。如十分底话，只说得七八分，犹留两三分，便是不尽，便是不忠。”（《北溪字义·忠信》）不得留有自己一分一毫的隐私，把自己全身心地交给君主，这就是陈淳心目中的忠。于是君臣之间的关系，就只能是主仆关系。尽管理学家没有明确说过“君要臣死，臣不得不死”之类的话，但此类话正是对宋明理学家的愚忠观念的通俗化理解的结果。“常言道：‘君教臣死，臣不死不忠；父叫子死，子不死不孝。’”（《西游记》第七十八回）“天子乃万国之元道，纵有过，臣且不敢言，尚敢正君之过！父有失，子亦不敢言，况敢正父之失。所以‘君叫臣死，不敢不死；父叫子亡，子不敢不亡。’”（《封神演义》第二十二回）一种政治上的观点，要渗透到文艺作品中去，其前提是主张此观点的理论，在社会中占统治地位。理学自宋以后，开始在意识形态领域中显山露水；到明初，它的统治地位才得以真正确立。愚忠观念在明代中叶，通俗小说为之作形象化诠释的条件是齐备的了。古代没有电台、电视台、因特网等通信手段，要使信息得以广为传播，其作用莫过于小说了。《封神演义》与《西游记》，是明代中后期最为流行的长篇章回小说。这两部小说，善于夸张想象，人物形貌奇特，情节引人入胜，容易对人们产生影响。“君教臣死，臣不死不忠”，在《西游记》中已成为“常言”；而《封神演义》中的这段话，同朱熹说的并无区别。愚忠观念，使得许多走上仕途的官僚们，在国家与民族患难之时，以捐躯来表示自身的气节。明末左都御史施邦曜在李自成起义军进京前自尽而亡，留下“我等不能匡救，贻祸至此，惟有一死报国”（谷应泰：《明史纪事本末》卷十八《甲申殉难》）等语。现代新儒家的熊十力有感于此，认为愚忠是明亡的重要原因：“余尝言明季汉族力量甚强，本不当亡于东胡，然而竟亡者，在于忠君为天经地义，不可侵犯。”（《读经示要》卷一）黄宗羲以平等替代主仆，以“为天下”“为万民”的正义要求替代不分青红皂白的愚忠，是划时代的觉醒。

社会整体是由无数个人主体所组成的，个体与社会整体之间是相互制约与依存的关系。社会整体要发展，必须尊重与满足个体的利益和要求。达不到这一点的社会，往往是不健全的、病态的。马克思说：“君主政体的原则总的说来是轻视人，蔑视人，使人不成为其人。”对个体的压抑，是中国与西方封建社会的共同特点。与西方相比，中国突出的是人际关系。中国封建社会中，个体与社会整体的关系，最为重要的是君臣关系与君民关系。君主是社会整体的最高代表，是至尊至贵的，是最高的主宰，依次而下构成了等级森严的君民关系。借助政治权力、经济结构与等级秩序，造成了上对下的人身支配与占有的关系。自我压抑、绝对顺从，成了臣属处理君臣关系的主导原则，此即愚忠心态自汉代以降不绝于史的根本原因。

君臣共为“曳木之人”，黄宗羲用这一比喻是要唤起人们主体意识的觉醒。这种平等的同事关系，黄宗羲又概括为师友关系：“君臣之名，从天下而有之者也。吾无天下之责，则吾在君为路人。出而仕于君也，不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。”（《明夷待访录·原臣》）以“为天下”为准绳，黄宗羲让平等世界的明媚春光，照进了君民关系的领域。平等是指每个人在政治上、经济上与人格上，都享有同等的社会地位，具有相同的权利和一样的尊严。在中国封建社会里，道德上平

等如“人皆可为尧舜”是认可的，但人与人的平等在事实上是不存在的。黄宗羲要求享有平等政治地位的主张，是当时资本主义生产关系萌芽在他心灵中所激起的浪花。目的是把至尊无上的君主，拉回到与臣属等同的地位上，这对千古如斯的愚忠观念是一个有力的冲击。

（选自《黄宗羲与中国文化》，贵州人民出版社 2001 年版）

第七单元

Di Qi Dan Yuan

读书明理

单元说明

教学目标

1. 初步了解理学产生的时代背景和发展概况，辩证思考理学的历史意义，既要批判其僵化、禁锢人性的一面，又要继承其思想精华。

2. 引导学生讨论并把握朱熹在理欲问题、义利问题、读书方法方面的基本思想。

3. 了解李贽《童心说》的时代背景，体会其赞赏童心、突出个体的思想意义。

单元介绍

本单元所涉及的专题是宋明理学。

理学又称道学，它是中国传统哲学发展的最高形态，是宋明直至清前期主要的哲学思潮，其代表人物有朱熹、王阳明等。理学的兴起，有着深刻的社会政治、经济以及思想文化背景。就学术思想来说，北宋时期州县学校兴起，书院林立，促进了学术思想的发展，学术思想领域出现了新的情况。首先，是传统经学笺注的没落。到了北宋时期，汉唐以来以训诂、解释名物制度为主的经学逐渐衰落，学者敢于对传统的经学笺注提出疑问。北宋学者刘敞著《七经小传》，废弃了汉儒专事训诂的传统，开启了以己意解经的新风气。欧阳修大胆怀疑儒家经典，认为传统儒家经典当中的很多作品其实并非孔子所作。这种怀疑经典、以己意解经的学风表明传统的经学笺注已经衰落，需要有新的学术思想来替代旧有的学术思想。

其次，是佛学与道教思想的渗透。佛教在经过了魏晋南北朝几百年的发展以后，到了唐代，形成了几大宗派，唐宋时期影响最为显著的主要是华严宗和禅宗。佛学的兴盛也影响到中国传统的思想学术，佛学思想渗透到了学术思想的各个领域。如朱熹的理学思想受到了华严宗的影响；陆九渊的心学明显接受了禅宗的影响。另外，还有道教思想的渗透，但其影响不如佛学深刻。理学家所讲的先天图、河图洛书、太极图的传授，均出自道教。中国传统儒学与佛、教思想的融合，是理学产生的重要学术背景。

第三，科学技术的发展，也促进了宋明理学的产生。例如印刷术的广泛应用，给书籍的传播和保存带来了便利。理学家能够广泛地讨论各家经典，自由讲学议论，理学家的著作、语录、讲义、文集能够大量印行，均与此有关。

总之，传统经学笺注的衰落，佛学与道教思想的渗透，科学技术的发展，这些因素构成了宋明理学产生的学术思想背景。

严格来说，理学主要指程朱一派，与他们相对立的还有陆王心学。但一般讲理学，其实包含了程朱和陆王两派在内。

理学兴起于北宋时期，周敦颐和张载是理学的真正奠基人。周敦颐（1017—1073）著《太极图·易说》，明显带有儒道相糅的特色，是道教《太极图》和儒家《周易》相结合的产物。他的思想已具有理学的雏形，如宣传儒家的道统论，讲宇宙生成论和万物化生论，开始使用理学的基本范畴“理”，并从本体论的意义上加以解释。北宋时期关学的代表张载（1020—1077）也是理学的主要奠基人，在理学史上占有重要地位。他很重视本体论，提出了以“气”为世界本原的思想。从张载的思想来看，理学的基本框架已经形成，理学的许多命题也已提出。

理学体系真正形成于程颢（1032—1085）和程颐（1033—1107）二兄弟。他们以高度抽象的、精神性的“理”作为世界的本原，这样，儒学向哲学化、抽象化的理学的过渡终于完成。另外，二程还把《大学》《中庸》《论语》和《孟子》抬高到和六经相同的地位。四书并行，最初出于二程的提倡。从二程将四书并行开始，至朱熹作《四书集注》，这标志着理学由形成到逐渐成熟。

理学在北宋经历了相当长的发展过程，许多思想家相互争论，相互吸收，最终形成了以二程为代表的理学体系。

南宋是理学发展的高峰，不但著名的理学家人才辈出，出现了朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊等十分重要的理学家，而且理学的重要派别，也形成于这一时期，并得到了发展。

朱熹长期从事讲学、著作活动，弟子众多，形成一个有势力的学派。所谓程朱理学，其实是以朱熹为集大成者。由于政治的因素，朱熹在晚年其思想曾遭到禁锢，这就是著名的“庆元党禁”。党禁解除后，经过朱熹后学的努力，程朱理学逐步确立了理学史上的统治地位。他的《四书集注》，后世奉为经典，成为科举考试的依据。

南宋中期，还产生了心学派代表人物陆九渊（1139—1192）。他的“发明本心”的宗旨，奠定了宋明理学中心学一派的基础。陆九渊和朱熹就理学的一些基本问题展开长时间的辩论，其实质就是“理”到底超越于物质世界存在于天上，还是为人心所固有，这也是程朱理学和陆王心学的根本分歧。

到了元代，程朱理学成为官学。明朝建立后，程朱理学在思想界处于独尊的地位，成为统治阶级的统治思想。其标志就是明成祖永乐年间，以程朱的思想为标准，汇辑经传，编为《五经大全》《四书大全》《性理大全》，诏颁天下。这三部《大全》，以钦定的形式使程朱理学成为统治思想。

明代中期，随着朱学逐渐走向僵化，理学发展史上主要的内容是王守仁心学的崛起以及王学的广泛传播。王守仁（1472—1529）的心学承继了陆九渊的思想，成为宋明理学史上心学一派的集大成者。朱学虽然还是官方思想，但已逐渐退居次要地位。在这种情况下，朱学与王学之间相互攻击，相互诘辩。到嘉靖以后，则又有出于王学而又不同于王学的“泰州学派”，在下层社会广泛传播。王学逐渐走向衰落。

明代后期，随着江南商品经济的发展和资本主义萌芽的影响，农民起义的风暴，以及明清两代的更替，出现了严重的社会危机，即所谓“天崩地解”的局面。面对这样严峻的社会现实，当时著名的思想家，如李贽、顾炎武、黄宗羲、王夫之等人，都对宋明理学作了深刻的反思和批判。他们的思想都与传统的理学有所区别。宋明理学在历经了六、七百年的发展以后，逐渐在思想学术领域衰落了。

本单元所选的《朱子语类》三则，其中讨论的理欲问题、义利问题，都是理学所讨论的重要问题。

李贽《童心说》，又是反理学的“异端”的代表。把正反两方面的文字放在一起来学习，可以加深对理学的了解，并可引起相关讨论。

鉴于学生的理解能力，本单元没有涉及朱熹思想当中的理气问题、心性问题、格物致知问题等。这些问题很抽象，文字较难理解，但这些问题才是哲学问题，是理学家讨论的更主要的问题。对于有兴趣、有能力的学生，可以引导他们自己去阅读（如朱熹的《四书章句集注》《朱子语类》等）。另外，要引导学生对宋明理学尽可能有全面的认识，不要把理学仅仅归结为“存天理，灭人欲”这样简单的认识。

课文研读

【经典原文】

《朱子语类》三则

文化背景

宋明理学所讨论的，主要是以“性”与“天道”为中心的哲学问题，同时也涉及到政治、教育、道德、史学等方面的问题。性指人性，天道即理或天理。《中庸》一开篇就说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，提出了性、道、教三个问题。理学家就是顺着《中庸》的这三个问题接着讨论。理、气、心、性、太极、无极等成为理学家讨论的主要问题。

在宋明理学六七百年的发展过程中，主要有程朱理学和陆王心学两个主要的派别，其中朱熹是最为关键的人物。

朱熹继承并进一步发展了北宋时期兴起的理学思想，为理学思想体系初步确立了范围及基础。宋明理学发展到朱熹这里，才确立了独特的学术规模与体系，奠定了确然不拔的基础，并影响了此后学术思想的发展达六七百年之久。明清两代一般士人所读的书籍，如《五经大全》《四书大全》《性理大全》等，都与朱熹的思想有关。另外，为了维护理学的学术地位，朱熹不但反对不同于儒学的佛学、道教，而且还批判了儒学内部与程朱理学不同的其他学派。经过了朱熹的努力，理学从北宋时期一个普通的学术派别，发展为一个有力量、有影响的学派。但是，在朱熹晚年，由于他卷入了当时的党争，朱熹的学说也被禁为“伪学”。朱熹去世以后，党禁解除，他的思想学说得到统治者认可，在南宋末期以至元、明、清时期，逐渐成为官方认可的正统儒学思想。可以说，理学的整个发展都与朱熹有着密切的关系。全祖望在《宋元学案·晦翁学案》中从学术史的角度赞扬朱熹，说他“致广大，尽精微，综罗百代矣。江西之学，浙东永嘉之学，非不岸然，而终不能讳其偏。”这是说，朱熹的学问极其广大，极其精微，是宋代以前百代学术思想的总结。当时江西的陆九渊，浙东的叶适，他们的学问虽然也很突出，但与朱熹相比，总是有所偏颇。这个说法虽然是过去学者的评价，多有溢美之词，但朱熹是理学史上最重要的人物，他的地位非陆九渊、王守仁所可比拟，这一点是我们应该承认的。

朱熹的一生，大都是在著述与讲学中度过的。儒家经典《易》《诗》《书》《礼》《春秋》，朱熹都有注释和研究。另外，在历史、文学甚至道教典籍方面，朱熹也有广泛的学术兴趣。在朱熹的所有著述当中，影响最为深远的是《四书章句集注》。朱熹将《大学》《中庸》与《论语》和《孟子》并

列，并用毕生精力为之注释，据说直至去世前还在修改。朱熹在《四书集注》当中，不重训诂，重在义理，以精炼的文字，阐述了他的理学思想，把《四书》纳入了程朱理学的轨道，如他的门徒李性传所说，这是一部“覃思最久，训释最精，明道传世”之作。此外，朱熹还留有《文集》一百余卷，其中保存了他的一些学术论著、讲义、政治文件、序跋、书信以及诗词等。朱熹的门人九十多人记录了他讲学时的一些问答，后人分类整理，编为《朱子语类》一百四十卷。这些资料也是研究朱熹思想的重要依据。

内容理解

第一则

这一则的主要内容是朱子讲读书方法。朱熹不但是著名的理学家，而且还是著名的教育家。朱熹一生，长期聚徒讲学，广收门徒，培养了大批学生。《朱文公文集》中与朱熹有书信往来的门人就有二百多人。《朱子语类》当中记录朱熹语录的也有九十多人。这些门人对于朱熹理学思想的传播，起到了重要作用。在《朱子语类》当中记载有“读书法”两卷，朱子门人还将老师的读书法作了归纳，称为“朱子读书法”，共有六条：循序渐进，熟读精思，虚心涵泳，切己体察，著紧用力，居敬持志。课文所选的这一则语录，中心思想就是熟读精思。

朱熹对于学生读书，一向主张精读，反对贪多。他认为为学者必须通过熟读精思，其学习才会取得进步。朱熹熟读精思的读书法，首先是讲究“熟读”。这也就是文中所说的“读书须读到不忍舍处，方是见得真味”。他的熟读，是在专精条件下的熟，他主张“书宜少看，要精熟”（《朱子语类》卷十）。朱熹认为只有通过熟读，才能真正掌握书中所讲的义理，也就是他在这里所说的“真味”。他在别的地方还说：“读书之法，先要熟读。须是正看背看，左看右看。看得是了，未可便说道是，更须反复玩味。”（《朱子语类》卷十）又说：“大凡读书，须是熟读。熟读了，自精熟。精熟后，理自见得。”（《朱子语类》卷十）把这些话联系起来看，便可以对他的读书主张有完整的了解。

朱熹在这里也明确说，读书的最终目的是领略书中的“真味”，就是说要对书中的义理有深刻的体会。因此，朱熹所讲的读书法，并不仅仅是一种读书的方法，而且与他的哲学思想有密切的关系。简单地说，他主张通过读书来“穷理”，来体认天理，最终达到道德品质的完善。

理或天理是朱熹哲学中的最高哲学范畴。朱熹的天理论是承袭程颐而来，但又作了进一步的发展，更加严密，更加精致，更加深刻。朱熹认为，理或天理是宇宙的根源、根本，天地万物都是由最根本的理所产生，它无始无终，永恒存在。而人的认识活动，也就是他的著名的“格物致知”论，就是要体认天理。朱熹说：“如读书以讲明道义，则是理存于书；如论古今人物以别其是非邪正，则是理存于古今人物；如应接事物而审处其当否，则是理存于应接事物。”从这里来看，读书也是明理的一条重要途径。朱子一生勤于著述，这与他的哲学思想是密切相关的。

朱熹所讲的通过读书以明的“理”，并不完全是我们今天所谓的客观世界的规律，他讲的“格物致知”也并不是要去探求客观世界的真理。朱熹虽然有时也主张要认识“草木器用”，但他所讲的“穷天理”，最终还是指人伦、圣言、世故，即儒家所讲的仁义礼智等道德规范。也就是说，穷理的最终目标并不是要增加知识，而是要提高道德修养，提高精神境界。这是朱熹读书以至穷理的最终目标。

第二则

此章讨论的是天理与人欲的问题。

天理与人欲，或理与欲的问题，是宋明理学家所讨论的重要问题之一，也是儒家思想史上的重要问题之一。简单地说，理与欲的问题，就是道德规范与人的物质欲望之间的关系。

孔子主张“克己复礼”，就是要克制人的一己之私欲，使之符合礼（或社会道德规范）的要求。这种主张是儒家的基本思想。所以当朱熹的学生问道，在现实生活中经常被人欲所引导而丢失了天理时，朱熹说这就是“克己工夫”没有做好。儒家一贯认为，天理与人欲是对立的，人欲横行则天理灭，因此要“明天理，灭人欲”。把天理和人欲作为一对对立的道德范畴首先提出来的，是成书于战国中后期的《礼记·乐记》篇：“夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。”这是说，外界事物无穷无尽地撼动人心，而人的好恶的情欲又不能加以节制，这样外物的作用就会发挥到极致，从而使人也随物而化了。所谓人随物化，就是灭绝天理而穷尽人欲。如果这样，人们就要产生悖乱忤逆、欺诈虚伪的念头，就要发生纵情放荡、为非作歹的事情。这种把人欲和天理对立起来的看法，为程朱理学所继承，并作了进一步的发挥和论证。朱熹说：“孔子所谓‘克己复礼’，《中庸》所谓‘致中和、尊德性、道问学’，《大学》所谓‘明明德’，《书》曰‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’。圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”（《朱子语类》卷十二）朱熹把儒家的基本主张归结为“明天理，灭人欲”。

理学家讲的天理，当然首先是指宇宙万物的本源和世界的根本规律。但同时，他们所谓的天理，也就是指儒家所主张的伦理道德规范。朱熹说：“所谓天理，复是何物？仁义礼智岂不是天理？君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友岂不是天理？”（《文集》卷五十九）理学家所说的天理，根本上还是儒家所讲的仁义道德、五伦规范。理学主张的人的修养目标，就是要在日常生活中用儒家的道德伦理学说去规范人的行为，也就是用天理格去人欲。这是道德修养的关键，也就是朱熹所说的“天理人欲交战之机”。

朱熹在文中还讲到圣人、贤人和普通人在理欲之间的选择问题。这又是以朱熹对人性的看法为前提的。总的来说，朱熹认为，人性就是天理在人身上的体现，人性即天理，因此它是纯然至善的，这也是儒家主流的看法，是对孟子性善论的进一步说明。但是，单纯性善论并不能完全解释在现实生活中为什么人的道德品性各有不同，有的人是善的，有的人却是不善的。朱熹继承了前代理学家的思想，对这个问题作了进一步充分的论证。朱熹认为，人性虽然得之于天理，是纯然至善的，但人又是由阴阳五行气质所决定的，因此人在禀赋天理的时候就各有不同。这就是朱熹所谓的“气禀论”。孔子把人分为四个层次：有生而知之者（一生下来就具有各种知识，这种人只能是先知先觉的圣人），有学而知之者（通过学习而获得知识），有困而学之者（在现实生活中遇到困惑，然后才去学习），有困而不学者（即使在现实生活中遇到困难、困惑也不去学习）。朱熹认为，人之所以有这四等，就是因为气质的不同，即对天理的禀赋不同。阴阳调和，五气具备，他们对天理的禀赋没有受到任何遮蔽，这就是圣人。其他人各有偏重，所以对天理的禀赋也受到不同程度的遮蔽，这就在道德品质上形成差异。这样，既坚持了性善论，又解释了人为什么会有善恶、贤愚、贫富、贵贱等不同。朱熹对此有非常详细的论述：“人之性皆善。然而有生下来善底，有生下来便恶底，此是气禀不同。”“禀得精英之气，便为圣为贤，便得理之全，得理之正。禀得清明者，便英爽；禀得敦厚者，便温和；禀得清高者，便贵；禀得丰厚者，便富；禀得久长者，便寿；禀得衰颓薄浊者，便为愚、不肖，为贫、为贱、为夭。”（《朱子语类》卷四）

当我们对朱熹关于人性的看法有了简单的了解之后，便可以理解，圣人由于完全禀赋了天理，没有

受到任何气质的遮蔽，他是纯然至善的，因此在理欲问题上不需要任何用力，自然就会顺天理而行，而不流于人欲。贤人比圣人要差一些。对于普通的、大多数人来说，他们禀赋的天理本来就受到不同的遮蔽，未得天理之正，因此在后天的道德修养过程中，就要更加用力，时时刻刻要“克己复礼”，以便不为人欲所牵引。这也就是后天修养的工夫。

朱熹在这段语录的最后引用《论语》当中的两句话，是为了对前面所说的作进一步的补充和强化。

曾子曰：“仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”朱熹在这里引用曾子的这句话，是为了说明，以实践仁德为人生修养的毕生目标，这是一件任重而道远的事情，因此要尽心尽力去完成。这也暗含着对前文所讲的理欲之辨、克己复礼的修养工夫要认真对待的教导。

第二句是曾子引用《诗经·小雅·小旻》篇的几句诗。此诗本是讽刺周幽王政治昏暗的一首诗，诗的最后说“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”，说明在政治上要非常认真谨慎。这几句诗历代流传，至今已成为习语。曾子引用这几句诗，也是表明一种谨慎的态度。朱熹在这里又一次引用，是为了总结前文，说明对于理欲之辨的问题，要认真谨慎地对待，要明天理，灭人欲，这才是道德修养的最终目标。

第三则

本章讨论的主旨是义利之辨，这与前章的理欲之辨是相关的，也是儒家思想当中重要的问题。义就是道义原则，利就是利益。重义轻利，是儒家一贯的立场，也是朱熹在这一章语录当中要讲明的问题。

义利问题来源于孔子所说的一句话：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）很明显，孔子把义利对立起来，看做是君子和小人的分界。后来孟子对梁惠王也说：“何必曰利？亦有仁义而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）孔孟的这些说法，是儒家关于义利关系的基本主张。朱熹继承了儒家重义轻利的传统，并作了进一步的阐发。他一方面认为，作为政府和地方官吏，应该实行奖励生产、开荒救灾、薄赋赈济以及增加国家财政收入等措施，从这个角度来说，“利”不能否定；另一方面，从每个人的道德修养来说，应该重义轻利，讲义不讲利。朱熹对此还作了进一步的解释。他说，所谓义，就是“天理之所宜”（《论语集注·里仁》），这是说，符合天理所当做的，就合乎义。而利则是“人情之所欲”（《论语集注·里仁》），是“人欲之私”（《孟子集注·梁惠王上》）。由此可见，朱熹把义利问题等同于理欲问题，把孔孟关于义利的关系从理学的角度作了进一步的论证。在朱熹看来，每个人要加强道德修养，主要的就是要严守义利之分别。朱熹说：“学无深浅，并要辨义利。”（《朱子语类》卷十三）这和文中所说的是一个意思，即义利之辨是学者的“切身事”。

朱熹之所以特别强调义利之辨，严守义利之分别，一方面是由于这是儒家的传统思想，同时这还是朱熹与其他学派论辩中的主要问题。在南宋的思想学术界，朱熹的理学虽然是主要的一派，但同时还有其他不同的思想学派存在，其中主要是浙东事功学派。浙东事功学派是理学之外的一个学派，以浙江永康的陈亮（1143—1194）为代表。陈亮是朱熹同时代的学者，他与朱熹因为对道的不同理解而展开争论，其中义利问题也是双方论辩的一个主题。朱熹是“谈性命而辟功利”，陈亮是“专言事功”而“嗤嗤性命”。朱熹崇义绌利，主张义利不两立，陈亮则主张义利双行，二者缺一不可。朱熹与陈亮的论争，深刻地反映了功利之学与理学之间的分歧。因此，朱熹的义利之辨，还在于要反对异学，确立理学的主导地位。朱熹曾忧心忡忡地说：“江西之学（指陆九渊之学）只是禅，浙学（主要指陈亮）却专是功利。禅学，后来学者摸索，一旦无可摸索，自会转去。若功利，学者习之便可见效，此意甚可忧。”（《朱子语类》卷一二三）在朱熹看来，陆九渊虽然和朱熹对于“天理”的认识不一致，但朱陆的分歧还是理学内部的分歧，因此朱熹认为陆学到一定的时候会转悟过来，可以调和。但陈亮的功利主义思想，却与理

学有本质的不同，这才是朱熹所担忧的。从这里我们也可以看出，朱熹要严守义利之分别，还有着现实的动因。

最后需要指出的是，从整段语录来看，门人向朱熹的提问是关于读书的问题，但朱熹的回答却是要明辨义利。这看起来好像是答非所问，但其实是朱熹所认为的读书的大事情。读书首先要明辨义利，是“为人”还是“为己”，是为了成圣成贤，还是趋于愚昧不肖，这是读书的原则，朱熹认为，在这个是非的分界问题上，不容讨论，如果认清了这个问题，读什么书，“却好商量也”。所以，整段语录也是和读书密切相关的，他说的是读书的一个原则性问题。

问题研讨

1. 对理欲之辨的进一步讨论。

《朱子语类》当中所讨论的天理与人欲问题，以及义与利的问题，其实是密切相关的。可以引导学生就这个问题展开讨论，尤其是在当代社会中，人的物质欲望与社会规则之间的矛盾与冲突，人的利益追求与道德准则之间的矛盾与冲突。结合实际，对这些问题的讨论会更有意义。

在这里，我们只对理欲问题从哲学的角度作一简单的分析，以使这个问题的真实含义更加明确。德国哲学家康德曾提出，什么原则能够作为社会普遍道德法则而成为指导我们一切行为的动机呢？康德肯定地说，用感性的经验和欲望作为这种原则是不行的，因为基于感性欲望的原则只能引导到快乐主义。如果人用以指导行为的原则是基于对快乐或痛苦的感受性，那么，尽管这个原则可以成为他自己的人生准则，但决不可能成为社会普遍性的道德法则。也就是说，一切从欲望官能的愉快与否来决定道德法则的动机永远不能成为普遍的道德法则。决定人的意志动机的只能是理性法则，而不是感性法则。真正的道德行为必须服从理性的命令。

很明显，从孔子的“克己复礼”，孟子的“舍生取义”，到宋明理学的天理人欲之辨，与康德的基本立场是一致的。宋明理学所讲的“存天理，灭人欲”，在直接的意义上，“天理”指社会的普遍道德法则，而“人欲”并不是泛指一切感性欲望，它是指与道德法则相冲突的感性欲望。用康德的话来说，天理即理性法则，人欲即感性法则。理学家所要去除的“人欲”，并不是指人的一切自然生理欲望，在朱熹看来，人因饥饿而“饮食”，是人的正常生理需要，并不违反“天理”，因此把理学叫做禁欲主义是完全不恰当的。理学所讲的理欲之辨，用现代哲学术语来说，其实就是理性对感性的限制，这才是真正的道德行为。

在天理人欲的关系当中，人的欲望也会随着社会的发展而变化，但道德的本质是对感性欲望加以限制，其限制的具体程度与范围虽然随社会的变迁而变化，但伦理学中理性与感性之间的张力是永恒的，这也正是人之高于鸟兽而成为万物之灵的地方。

由此，我们才可以对理学所讨论的天理人欲之辨有进一步的理解，同时也会对理学有比较公正的了解，从而避免对理学所讲的“存天理，灭人欲”作简单化的否定。

2. 如何认识、评价明清以来直至近现代包括李贽、戴震等人在内的知识分子对理学的批判？或者说，我们今天应该对宋明理学持有一种什么样的态度？

这是一个很难简单回答的问题，也是一个可以引起争论的问题。引导学生对这个问题作积极的思考和讨论，会直接关系到我们对整个中国传统思想文化的态度和看法，加深对于中国传统文化的学习和体会。以下只是简单地提出几点思路。

第一，一定时期对理学和儒学的批判，都有各自的思想史背景，不可以把这些批判绝对化。如李贽对理学的批判，直接的原因是由于程朱理学变成了无需怀疑、无需讨论的官方哲学。在这种文化专制主

义之下，自然会引发批判。又如戴震所说的“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”，其实并不是对理学价值体系的全面否定，他所针对的，主要是统治者片面地借用其道德准则体系中有利于自己的一面，抹杀准则的相互制约性而造成对被统治者的压迫。因此，他的批判其实是指向统治者的。又如“五四”以来先进的知识分子对理学持续不断的批判，主要还是出于救亡启蒙的现实原因，以及一些保守派对儒学的歪曲利用。因此，我们需要明确的是，这些对于理学和儒学的批判是在什么样的思想背景之下提出的，这些批判又是针对儒学当中的哪一方面。真正理解了这些问题，才可以明确对理学批判的深刻含义，同时也不会对诸如“以理杀人”“灭人欲，存天理”“饿死事小，失节事大”等作简单、片面的理解。

第二，在中国走向现代化的过程中，理学以及儒学当然有其落后的、应该批判的一面，而且一定的文化批判有其健康的合理性，这对于中国文化的自我反省有积极的意义。如理学重道德，轻知识，虽然它对儒家的道德哲学有很大的发展，但同时也应该看到，理学以及受儒学影响的中国文化的重点在人的道德修养方面，对于科学知识方面用心很少，甚至排斥（朱熹的“格物致知”论有一点重视知识的特征，但朱熹最终的目的还是要体认儒家所讲的人伦道德，因此他的最终归宿依然是修养论）。理学的这一特征，对于中国在科学技术领域最终落后于西方，是有很密切的关系的。又如理学在六七百年的发展过程中，成为官方统治思想，逐渐僵化，排斥异己，并成为加强专制主义统治的工具。理学的这些方面，都是可以批判的。但批判理学并不是要简单地否定理学，而是要作深刻的文化反省，并从今天文化发展的角度作出合理的评价。

第三，近代以来，先进的知识分子对理学以及儒学批判最为深刻的，就是理学以及儒学阻碍了中国民主思想的产生，阻碍了中国民主政治的建立。大多数学者认为，理学以及儒学的基本精神是专制主义的，因此从中国的传统思想当中不可能产生现代的民主思想。

但是，从上个世纪 80 年代以来，受海外新儒家思想的影响以及国内学术界的变化，人们开始重新反思儒学，重新探讨儒学与民主的关系。传统中国固然没有发展出现代的民主思想和民主政治，但儒家思想是否也有一些和民主思想相通的地方？儒家思想能否为民主的发展提供一些思想资源？这些问题目前还没有一致的看法，可供学生进一步讨论。但越来越多的学者认为，儒家思想与民主（甚至科学）并不是不相容的。儒家思想可以为现代的民主提供某些方面的基础。这个认识的确立，可以对理学以及整个儒学当中的许多问题做重新认识，并对理学和儒学作出更为积极的评价。

第四，理学在中国传统哲学思想的发展过程中是一个最高峰，它在中国哲学思想的发展过程中，在中华民族的理论思维发展过程中，都具有重要地位和意义。另外，理学对于中国宋元明清以来中国社会的统一也起到了积极的作用。中国在秦汉时期建立了统一的多民族的国家，但魏晋以后，中国分裂了数百年的时间，直到唐代又重新建立了统一的专制主义中央集权的国家，也恢复了民族之间的融合。但唐朝在思想文化上奉行的是儒、释、道三教并立的政策，并没有建立统一的哲学思想体系。宋朝建立以后，则在哲学思想领域建立了包括自然、社会和个人生活各方面的广泛的哲学体系，这就是理学。理学批判而又融合了佛教、道教，继承并发展了儒学，是中国传统哲学发展的一个高峰。它作为一种统一的哲学理论，对于中国封建社会后期的统一起到了积极作用。元朝和清朝都是少数民族入主中原，但他们在取得政权以后，都以理学为统治思想，都以儒家为正统。此外，理学还逐渐传播到朝鲜、日本、越南等东南亚地区，对这些国家和地区的文化发展，也起到了积极的作用。

以上所列几条，只是一些简单的思路，没有做充分的展开论证。在教学和讨论当中，应积极地引导学生从所学过的关于儒学的知识当中，从自己对儒学的认识和理解出发，对以上问题进行讨论。在讨论当中，鼓励学生提出持之有据，言之成理的新看法。引导学生逐步认识到，对这些问题的讨论，不仅是对历史上的理学和儒学的认识，而且是对我们民族的文化传统的认识；这些问题不仅关涉到历史，它更

关涉到我们的现在和未来。

【相关读物】

童心说

文化背景

明代初期是程朱理学占统治地位的时期。朱子学本来自有其丰富、深刻之处，朱熹的理性主义精神也在中国传统哲学的发展过程中具有重要意义。但是，当程朱理学被立为官学，取得了学术思想上的统治地位以后，它就逐渐走向僵化，并成为明朝加强封建专制主义统治的工具之一。明初士人读书议论都不能背离程朱的规矩。永乐年间，三部《大全》的颁定，一方面标志着程朱理学成为统治思想，同时也表明程朱理学开始走向衰落。顾炎武说："自八股行而古学弃，《大全》出而经说亡。"（《日知录》卷十八）《大全》以抄袭前人（尤其是程朱）为主，这正是加强思想统一的需要。

明初思想界的沉闷，正是明中后期王学兴起的背景。王阳明继承并进一步发展了与朱熹同时的陆九渊的心学思想，使心学成为理学内部与程朱一派相对立的另一主要思潮。与程朱理学相比，心学更重视心性问题，更关注人的主体性问题，它经王阳明的提倡，一时间在思想界所向披靡，从者众多。其中受王学影响的泰州学派就是明代思想史上一个重要学派。泰州学派的学者大多来自社会下层，他们倡导"百姓日用之道"，对正统儒家思想作了不同程度的改造，提出了背离正宗儒学的"异端"思想，反映了平民的要求和特点。李贽就是泰州后学当中具有"异端"特色的一个著名思想家。

李贽（1527—1602），本姓林，原名载贽，后改姓李，名贽，字卓吾，号宏甫，福建泉州晋江人，回族。26岁时中福建乡试举人。后历任河南共城（今河南辉县）教谕、南京国子监博士、北京礼部司务、南京刑部员外郎、云南姚安知府等。万历八年（1580），辞姚安知府。李贽辞官后过了二十多年的隐居生活。万历二十九年（1602）明政府下令逮捕他入狱，罪名是"敢倡乱道，惑世诬民"。李贽在拘押北京期间，在狱中用剃刀自刎。

李贽自己曾说："自幼倔强难化，不信道，不信仙、释，故见道人则恶，见僧则恶，见道学先生则尤恶。"他的这种性格，也许与他的家庭信仰伊斯兰教有关，但也与他后来的经历不相违异。李贽是明代思想史上最奇特的人物。他的思想体现了传统观念压抑下知识分子要求返归本真自我，还人性以自由的时代潮流。他的思想中充满了新与旧的矛盾、理想与现实的矛盾、个人自由与社会束缚的矛盾。他的思想是面向社会下层民众生活，不尚空谈心性的泰州学派基本精神在明代后期社会背景下发展的结果。

李贽思想的基本特征就是反道学。他揭露了当时社会上虚伪、丑陋的道学先生，批判了儒家所尊奉的孔子及六经，颠覆了宋明理学家所深信不疑的道统，这些言论和行为都是十分大胆的。他所谓的"童心"，其实就是指未经理学思想所戕害的人的真实本然的状态。他反对虚伪的世风，主张言行出于真性情，这些都显示出他突破旧有规范，突出个体原则的意图。他的思想与正统儒学格格不入，因此也遭到了统治者的嫉恨。

李贽去世以后，他的著作屡遭禁毁，但书愈禁而名愈高。他的思想在社会上广为流传，在明末思想界发生了很大的影响。后代对他有两种截然不同的评价。具有自由精神的学者，尤其是一些文学家，对李贽评价极高，同时也受到了他的影响。如汤显祖的浪漫主义唯情论文学主张，受李贽的"童心说"影响极大。公安派的袁宏道、袁中道兄弟与李贽交游，其"独抒性灵"的文学主张，也受到李贽童心说的影响。

但是，正统派儒家学者，尤其是程朱一派的学者，则对李贽多持批评态度，如明末东林党领袖顾宪成、明末著名思想家方以智以及王夫之等。《四库全书》的编者视李贽为洪水猛兽，说："贽书皆狂悖乖谬，非圣无法。惟《藏书》排击孔子，别立褒贬，凡千古相传之善恶，无不颠倒易位，尤为罪不容诛。其书可毁，其名亦不足以污简牍。"（《四库全书总目提要·藏书》）

这些不同的评价，表现出明代后期社会意识形态发生变革，传统观念、旧有价值体系遭到撼动时，思想界不同立场斗争的情况。

内容理解

《童心说》是李贽的一篇著名文章，收入《焚书》卷三。本文的主旨是对人们丧失本真自我，以后天习染等蒙蔽纯净本心的现象进行猛烈抨击，主张人应该保持童心，保持本真自我。

李贽认为，只有童子才保持了人心纯真的本来面目，童子之心是未受外在污染的纯真之心。而本真自我在人接受了闻见道理以后便丧失了，这就是文中所说的"有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失"。人的道理闻见，主要是从读书识义理而来，因此读书识义理便是造成童心丧失的主要原因。其实，李贽所谓的读书识义理便会丧失童心，并非叫人闭目塞听，不读书，不与外界接触，他主要是抨击当时虚伪的世风和俗儒。陋儒对经书的迷信盲从，食而不化，甚至以之文过饰非的丑陋现象。因此，李贽提倡童心说，就是要人们返回赤子之心，重现本真自我，以纠正虚伪的世风。

李贽批评假道学，还溯源于道学所依据的六经以及《论语》《孟子》。他认为，六经以及《论语》《孟子》这些儒家经典并非皆出于圣人之口，其实是"迂阔门徒、懵懂弟子"所记；即便出于圣人之口，也不能作为万世不变的至论，不能成为行之于万世的信条。这些言论在当时是非常大胆的。当时虽然也有一些批评假道学的文章，但直接批评六经以及《论语》《孟子》，认为这是"道学之口实，假人之渊薮"，实绝无仅有。

李贽所谓的童心，重在一个真字，也就是未受世俗观念，特别是名利才色等浸染的本真状态。这样，李贽所谓的童心，实际上主要不是一个哲学的观念，而是一个文学的观念。李贽的童心说，是由读龙洞山农为《西厢记》所写的序言有感而发。童心是龙洞山农提出的一个概念："知者勿谓我尚有童心可也。"李贽就此认为，在文学上要重自然，重真情，"天下之至文，未有不出于童心焉者也"。不管哪一种文学形式，即使是六朝骈文，徒重形式的举业八股文，以及不为正统文学家所看重的传奇、院本、杂剧等，只要出于童心，就是天下之至文。从这里也可以看出李贽的美学思想，他主张自然为美。他认为，自然的东西出于人的真性情，它在形式上是美的，在内容上是善的，自然的东西，就是真善美的合一。

李贽的文章体现了他的这种主张。李贽一生，愤世嫉俗，孤寂傲世，他的文章，他的生活，正是他的"童心说"的有力实践，表明他是一个保持了"童心"而为世俗难容的文人。

教学设想

一、通过对《朱子语类》三则的学习，应该使学生对宋明理学有一个初步的了解和认识，知道理学是宋明时期直至清前期的主要思潮，是占统治地位的思想。

二、著名历史学家陈寅恪曾说："华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。"当代也有学者指出，宋代是我国封建社会发展的最高阶段，两宋时期的物质文明和精神文明所达到的高度，在中国整个封建社会历史时期，都是空前绝后的。"在我国古代经济文化发展的总过程中，宋代不仅它的社

会经济发展到最高峰，而且它的文化也发展到登峰造极的地步。”理学是中国传统哲学发展的最高形态，也是整个中国传统文化发展到最高水平的集中表现。作为《中国文化经典研读》课程，通过对朱熹语录的学习，并结合对于宋代历史、文学、科技等方面的了解，对中国传统文化发展至宋代达到了最高水平应有所认识。

三、《朱子语类》的文字较为口语化，容易阅读，但要对文章后面所蕴涵的问题有一定的了解和掌握，这样才可以更好地理解原文，从而对宋明理学所讨论的问题也会有所认识和体会。课文所选的关于理欲问题、义利问题、朱熹关于读书的方法等，都要放在理学的思想脉络当中，才能进一步体会到它们真正的意义。在教学当中，在帮助学生读懂原文的基础上，要突出其中所讨论的问题，并可引导学生对这些问题展开讨论。

四、对于李贽《童心说》，首先要明确它所出现的思想史背景，即针对程朱理学成为官方哲学、成为科举考试的标准、成为桎梏人的僵化思想而发，这样才能更好理解李贽反对虚伪的世风，赞赏童心、突出个体的思想意义。

关于练习

一、朱熹对“天理”和“人欲”的关系有怎样的论述？联系现实问题，谈谈你对道德规范与物质欲望之间关系的理解。

天理与人欲，或理与欲的问题，是宋明理学家所讨论的重要问题之一，也是儒家思想史上的重要问题之一。简单地说，理与欲的问题，就是道德规范与人的物质欲望之间的关系。

儒家一贯认为，天理与人欲是对立的，人欲横行则天理灭，因此要克服人的一己之私欲，使之符合礼（或社会道德规范）的要求。这种把人欲和天理对立起来的看法，为程朱理学所继承，并作了进一步的发挥和论证。朱熹说：“孔子所谓‘克己复礼’，《中庸》所谓‘致中和、尊德性、道问学’，《大学》所谓‘明明德’，《书》曰‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’。圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”（《朱子语类》卷十二）朱熹把儒家的基本主张归结为“明天理，灭人欲”。这是道德修养的关键，也就是朱熹所说的“天理人欲交战之机”。

对于大多数人来说，他们禀赋的天理本来就受到不同的遮蔽，未得天理之正，因此在后天的道德修养过程中，就要更加用力，时时刻刻要“克己复礼”，以便不为人欲所牵引。这也就是后天修养的工夫。

朱熹在课文所选的第一则语录最后引用《论语》当中的两句话，是为了对前面所说的作进一步的补充和强化。

曾子曰：“仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”朱熹在这里引用曾子的这句话，是为了说明，以实践仁德为人生修养的毕生目标，这是一件任重而道远的事情，因此要尽心尽力去完成。这也暗含了对前文所讲的理欲之辨、克己复礼的修养工夫要认真对待的教导。

第二句是曾子引用《诗经·小雅·小旻》篇的几句诗。此诗本是讽刺周幽王政治昏暗的一首诗，诗的最后说：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”说明在政治上要非常认真谨慎。这几句诗历代流传，至今已成为习语。曾子引用这几句诗，也是表明一种谨慎的态度。朱熹在这里又一次引用，是为了总结前文，说明对于理欲之辨的问题，要认真谨慎地对待，要明天理，灭人欲，这才是道德修养的最终目标。

朱熹的这些论述有着积极的意义，而且他也不完全反对和否认人欲，对于维持自身生存的“人欲”

他持肯定的态度，只是反对超越自身需求的无满足的欲望。但他的观点传至后世，成为社会的统治性思想之后，对人性的自由却会造成一种束缚。

二、李贽的《童心说》批评了“多读书识义理”对人的消极影响，这是针对盲目信从儒家经典的态度而言的，请谈谈你对这个问题的看法。

李贽所谓的多读书识义理便会丧失童心，并非叫人闭目塞听，不读书，不与外界接触，他主要是抨击当时虚伪的世风和俗儒、陋儒对经书的迷信盲从，食而不化，甚至以之文过饰非的丑陋现象。因此，李贽提倡童心说，就是要人们返回赤子之心，重现本真自我，以纠正虚伪的世风。这种主张对于我们今天的学习也有着积极的意义。

三、《朱子语类》是用近代汉语写成的，试找出一些词语，看看在用法和意义上与以前学过的文言文有什么不同。

《朱子语类》是朱熹的门人所记的朱熹讲学的语录，用近代白话文的形式写成，与那些沿袭先秦文法的文言文有着很大的不同。有些词语的意义和用法则是文言文所不见的，比如：“若读之数过”“只恁昏塞不通”“事已却悔”“然小路面前有个物引著”“自家今且剖判一个义利”中加点的词，都具有口语化的特点。

四、解释下列加点词的意义。

1. 略晓其义即厌之　　满足
2. 欲别求书看　　另外
3. 明知合行大道　　应该，应当
4. 此便是天理人欲交战之机　　关键
5. 直是恁地用功　　应该，应当
6. 这里只在人札定脚做将去　　助词，常用在动词后边，没有实在意义

有关资料

一、扩展阅读①

（一）

右传之五章，盖释格物、致知之义，而今亡矣。间尝窃取程子之意以补之曰：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”

① 第一则选自《四书集注》。这段文字是朱熹著名的格物致知论，用今天的哲学术语来说，也就是朱熹的认识论。这是朱熹从《大学》“致知在格物”“物格而后知至”这两句话中推演出来的。朱熹认为《大学》原文有经有传，经为孔子所说，传为曾子所记。他对原本《大学》传文感到不满，认为《大学》的第五章“此谓知本，此谓知之至也”一句有阙文，因此他特地写了一章他所认为的阙文，把它作为《大学》传的第五章独立起来。此段文字虽然简短，但它集中体现了朱熹的理学思想，后代许多关于朱熹思想的批评、争议，都是由此而起。第二则选自《朱子语类》卷一〇四。这段文字是课文所选《朱子语类》第一则的后半部分，如果把前后联系起来读，朱熹关于读书要精熟的意思就更加完整。

（二）

某旧日读书，方其读《论语》时，不知有《孟子》；方读《学而》第一①，不知有《为政》第二。今日看此一段，明日且更看此一段，看来看去，直待无可看，方换一段看。如此看久，自然洞贯，方为浃洽。时下虽是钝滞，便一件了得一件，将来却有尽理会得时。若撩东剔西，徒然看多，事事不了；日暮途远，将来荒忙不济事。旧见李先生②说："理会文字，须令一件融释了后，方更理会一件。""融释"二字下得极好，此亦伊川③所谓"今日格一件，明日又格一件，格得多后，自脱然有贯通处"。此亦是他真曾经历来，便说得如此分明。今若一件未能融释，而又欲理会一件，则第二件又不了。推之万事，事事不了，何益！

二、参考译文

《朱子语类》三则

读书应读到不忍释手的时候，才能领略到书中的真意。如果读了数遍，大概了解了书中的大义就感到满足，然后就去找其他书来看，那么，就是连看过的这一卷书，其实也没有真正明白其中的含义。人心是天理之所在，勤于用心才会更加明白事理。只是让头脑清醒，整日用心的话，那才会看多少书，理解多少义理！如果只是懒惰倦怠，那么精神就会混乱不清，只是这样昏昏沉沉，不通道理，太可惜了！

（门人）问："一般遇到事情的时候，也知道这是天理，那是人欲。等到去做事情的时候，却又被人欲所引诱，事完后又后悔不迭，这该怎么办呢？"朱子回答说："这便是缺乏'克己'的工夫。对待这种情况，极需要给他把问题梳理清楚，才可以。就好像前面有一条大路，又有一条小路。心里明知应该走大路，但是却被小路上前边的东西所吸引着，自己便不知不觉地顺着小路走去；等到面前遇到荆棘杂草，心里就后悔了。这里便是天理与人欲斗争的关键所在。必须在遇到具体问题的时候，就要做'克己'工夫，不可以姑且放过。这就要首先在道理上明白是非，然后勇敢地去做。假如是圣人那样的资质，他就无需费神用力，自然会按照天理去做，而不会流于人欲。假如是资质仅次于圣人的贤人，他们遇到这种情况的时候固然不会做错，只是他们需要首先分辨天理与人欲，然后才去行动。假如是普通人的资质，那就需要仔细用心，每时每刻都要克制自己的私欲，那么做事的时候才不至于被人欲所误导。曾子曾说：'以实践仁德作为自己一生的使命，这不是很沉重吗？为了实现这个使命要到死方休，这不是很遥远吗？'他又说：'正如《诗经》所说的那样，小心谨慎，好像面临着深渊一样，又好像在薄薄的冰层上行走一样。从今以后，我才晓得自己是可以免于祸害刑戮的了！'学生们，应该要这样下大工夫才行。"

廷秀问："现在我们应该读什么书呢？"朱子回答说："古代的圣贤教育人，都是用自己的切身体会来说教，不是让人只求表面，只满足于读了书而已。今天自己暂且分辨个义利之别。试着察看一下自己个儿，是要为了在人前出名，还是完全为了自己呢？孔子说：'君子懂得的是义，小人懂得的是利。'又

---

①〔《学而》第一〕与下文"《为政》第二"，俱是《论语》的篇名。《论语》共二十篇，每篇都以开头的前两个字或前三个字为篇名。　②〔李先生〕指朱熹的老师李侗（李延平）。　③〔伊川〕指北宋时期著名理学家程颐，理学家称为伊川先生。程颐与其兄程颢并称"二程"。朱熹的理学思想多是继承程颐的思想而来。

说：‘古代学者学习的目的是修养自己的学问道德，现在学者的目的却是给别人看。’孟子说：‘只讲仁义就可以了，为什么一定要讲利呢?’孟子的这句话虽然是对当时的君王梁惠王而说的，但对学者来说也是切身大事。一般来说，学习、做学问，就要分清内外，这是最紧要的问题。人的一言一行，一举一动，都存在一个为义还是为利的问题。从这边就是为义，从那边就是为利；向内便是走向圣贤之路，向外便走向愚昧不才的道路了。在这个（分辨内外、义利、为人还是为己）问题上，一定要踏踏实实地去做，不容商量。如果在这个问题上已经认识清楚了，深入下去还须下大工夫，但这还可以进一步讨论。”

童心说

龙洞山农在给《西厢记》所作序言的结尾处说：“聪明的人不要认为我还保持有童心就行了。”所谓童心，就是真心，若是认为童心不可保留了，那就是认为真心不可保留了。所谓童心，就是没有一点虚假，绝对真实，是人的意念在最初发起时的本心。如果失去了童心，也就是失去了真心；失去了真心，那也就失去了本真的自我。人如果失去了本真的自我，那么一切也就都不再有本初的状态了。

童子，是人最初的本真状态；童心，是人心最初的本真状态。人心最初时的本真状态，如何会失却了呢？童心为什么也会很快丧失呢？大概是因为，人开始懂事的时候，一些所见所闻就会从耳目中灌入，并且成为他内心的主宰，这样童心就丧失了。随着年龄的增长，又从所见所闻中了解到一些道理，这些道理又成为他内心的主宰，这样童心就丧失了。天长日久，懂得的道理、所见所闻逐渐增多，认识到的、感觉到的范围也逐渐宽广，于是又知道有美名的好处，并且一定要张扬自己的美名，这样童心便丧失了。知道不好的名声是可耻的，便一定要去遮掩它，这样童心便丧失了。所谓的道理和闻见之知，都是从多读书、识义理处得来的。古代的圣人，他们何尝不读书呢？但是，即便他们不读书，童心本来就在；即便他们也是多读书，也是以此保护童心，不使它丧失，这和现在的学者们因为多读书、多识义理，反而却蒙蔽了童心是不一样的。现在的学者既然因为多读书识义理蒙蔽了童心，那么圣人又何必写那么多的书，说那么多的话来蒙蔽学者呢？童心一旦遭到蒙蔽，那么说话，则言不由衷；从事政事，则政事没有根基；写文章，则辞不达意。（其为人）并不内在地具有美德，也不是因内心诚实而产生光辉，要他说出一句有德之言，最终也不能。为什么呢？因为他的童心已经遭到蒙蔽，反而以外界接触的所见所闻和道理为其心了。

既然人的心为外界的闻见之知和道理所主导，那么他所说出的话都是根据闻见道理而来的，并非出自童心的衷心之语。这样，所说的话即使很美，这与我又有什么关系呢？这难道不是假人说假话，作假事，写假文章吗？既然他这个人已经不是本真的人了，那么他的所作所为就一切都是假的了。这样，与假人说假话，假人也很高兴；把假事情告诉假人，假人也很高兴；与假人谈假文章，假人也很高兴。没有什么不是假的，那么也就没有什么不高兴的，满场都是假把戏，那普通的庸人又怎么能分辨得出来呢？既然这样，那么虽然有天下最好的文章，它被假人所埋没而不为后世所知道的，难道还少吗？这是什么原因呢？天下最好的文章，没有不是出于童心的。如果童心常存，那么一般俗儒所讲的道理就不会流行，闻见之知也不会成立。没有一个时代没有文章，没有人不会写文章，没有一样创造出的体裁不是文章。诗不一定选古代的读，文章不一定先秦的就好。接下来是六朝骈文，再发展是近体诗、传奇、院本、杂剧，以及《西厢记》《水浒传》，甚至如今的应试八股文，都是古今的好文章，而不能以时代的先后来评价文章的好坏。由此我感到有童心自然能成文，还说什么六经，说什么《论语》《孟子》呢？

六经、《论语》、《孟子》这些经典所记载的，如果不是史官过分褒扬的话，那也是臣子们极力赞美的话。如果不是这样，那就是迂腐的门徒、糊里糊涂的弟子们，回忆老师所讲过的，有头无尾，得后漏前，随其所见，记载下来的。后来的学者没有认清这一点，便说这些经典都出自圣人之口，一定要把它们视为经典，谁知这些经典当中竟有大半不是圣人所说的。即使它们真的出自圣人，那一定也是圣人有目标而发的，不过是对症下药，随时处置，来挽救这些糊涂弟子、迂腐门徒们的罢了。用药来医治假病，很难有一个固定不变的药方，而经典难道就可认为是万世不变的定论吗？既然这样，那么六经、《论语》、《孟子》，实际上是道学家们的借口，是假人聚会的地方而已，它们绝对不是出自童心，这一点是很明确的。呜呼！我又在哪里能够找到没有失却童心的真正的圣人，并与他们谈论一下文章呢？

三、朱熹思想与和谐社会（周桂钿）

儒学与和谐社会

在20世纪的一百年中，儒学受到广泛、全面、彻底的批判。可以说是将“孩子与污水”一起倒掉。现在我们发现需要将“孩子”捡回来，儒学中有些智慧有助于当前构建和谐社会。儒学智慧对和谐社会有特殊贡献的内容，我们稍加整理，就有以下重要的几项：

（一）经济上的调均

从历史上看，贫富两极分化，社会就不稳定。孔子说：“不患贫而患不均。”董仲舒认为“不均”，“有所积重，则有所空虚”（《春秋繁露》）。一些人财富积累多了，另一些人就贫困了。富人骄暴，穷人偷盗，社会就不安定。圣人了解一般人的性情，知道乱是怎么产生的，就做出规定，使人有贵贱富贫的上下差别，“使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧，以此为度而调均之，是以财不匮而上下相安，故易治也”（《春秋繁露》）。使富人足以显示自己尊贵而又不至于骄暴，使穷人足够生活而又不至于忧愁，根据这种原则来进行调均，这样就可以使财富不匮乏而上下可以相安，社会和谐、安定，就容易治理。

贫富不均的问题，要通过调均来解决。如何调均？那是当政者的责任。从历史上来看，执政者如果无法调均，就要亡国。这种亡国有两种情况：一是强臣膨胀到一定程度，就要篡权，或者强迫实行“禅让”。王莽夺取汉朝政权，是由于西汉皇帝已经失去控制能力，无法解决贫富两极分化的问题。王莽的势力日益强盛，一步一步走向夺取政权，最后连太后也无法控制他。曹操挟天子而令诸侯，过度膨胀，东汉皇帝失去控制能力，最后由曹丕正式实现权力转移。后来曹氏无力，司马氏同样实现和平过渡。二是百姓被迫无法生活下去，只好落草为寇，因为太多的人都被迫无法生活，都起来响应造反，腐败的朝廷就被农民起义所推翻。秦末农民起义、隋末农民起义以及明末农民起义，都是这种情况。总之，封建朝廷抑制不住强臣，救助不了弱民，亡国则是不可避免的。

执政者要是真正想调均，又有能力实行调均，解决问题就不是太困难的事情。如果不想调均，或者没有能力实施调均，那么，只能等着亡国就是了。儒家的调均思想有很好的参考借鉴的价值。所谓执政能力，实际上就表现在抑制强臣富豪和救助弱者贫民这两个方面。两方面实际上只有一个问题：那就是调均。调均，不是平均主义。

（二）政治上的仁义

儒家讲仁政，以民为本，将仁爱精神贯彻在行政中，主要体现在公平上。公平首先表现在机会均等上，中国科举考试实行了一千多年，就是因为它体现了一种公平的原则。公平原则也体现在义上。义就是合理分配，利就是各种利益。义利关系的讨论，在历代儒家中没有间断过。无功不受禄，现在叫按劳取酬，是现代社会的公平原则。不平则鸣，不公平，就会有意见，有意见就要通过各种方式来表达，开始可能只是说说而已，普遍存在不公平，又长期不能解决，那就会引起大的动乱。“臣弑君，子弑父，非一旦一夕之故也，其渐久矣。”杀身成仁，舍生取义，生命是利的最高体现。为了义，可以舍去生命，舍弃一切利。说明义大于利，义重于利。国家重于个人，集体重于个人，也是义的重要一项。爱国主义，为国捐躯，都是义的表现。坚持大义，坚持合理性，是儒家构建并维护和谐社会的重要原则，也是儒家对和谐社会的贡献。历代皇朝都是由于解决不了公平的问题而被推翻的。因此，陆贾在《新语·道基》中说：“万世不乱，仁义之所治也。”

（三）和而不同

孔子讲：“君子和而不同，小人同而不和。”这一原则有三个主要内容：一是自己要有独立思考，要自主，不能随波逐流，更不应与坏人同流合污；二是允许别人有自主权，不能强迫别人服从自己；三是要善于与别人合作，善于协调关系，特别是要保护弱者，帮助弱者，使不能劳动又失去依靠的鳏、寡、孤、独以及残疾者都能享受人间的幸福。按这一原则，在人群中，每个人既不当奴才，也不做霸主，也不是各自孤立的个人，而是组织成和谐的整体。这个整体使每个人的生活幸福，安全得到保障。这一原则可以适用于各种人类团体之间的关系，包括民族之间、国家之间、宗教之间、党团之间、企业公司之间以及所有人际关系。按这一原则，人类在自然界，也要维护生态平衡，不应随便杀伤动物，也不能乱砍树木，破坏环境。这对于保护生态平衡有好处，最终也是对人类生存有好处的。不称霸也是我们的优秀传统。因此，我们的发展不会成为周边国家的威胁。如果我们的后代违背这个传统，富了就对别国进行经济制裁，强了就对他人进行军事威胁，那也会遭到受害者的强烈报复，自己必然得不到安宁。总之，我们要继承优秀的传统，为世界和平做出自己应该有的贡献。

（四）修身养性

《大学》：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”儒家强调修身，上自天子，下至庶人，都要以修身为根本。修身做好了，“其身正，不令而行”，这样才能齐家、治国、平天下。以身作则，是中国管理思想的特色与精华。当政者如果自身没修养好，就不能实施仁政，“其身不正，虽令不从”，就可能以权谋私，贪赃枉法，贪污受贿，为害一方。个人如果修身问题没有解决好，那么，对上可能犯上作乱，对下可能胡作非为，危害社会，祸害人民。最后，“多行不义，必自毙”。仁者寿，有仁爱之心的人容易长寿。“义之养生人，大于利而厚于财也。”义，对于养身比财利都更重要。实际上是说，人的精神需要超过物质需要。

以上四个方面，从个人修养到人际关系，以及治国平天下，儒家的理论就是适合于构建和谐社会的学说。朱熹继承儒家理论，并有创新与发展，形成宋明时代新儒学的集大成者。

朱熹新儒学与和谐社会

（一）存天理，灭人欲

在朱熹那里，义利关系提高到更高的理论高度，这就是天理人欲之辨。天理就是公义，人欲就是私利。著名的口号是："存天理，灭人欲。"过去有些人批评这个口号，说是不让人民有起码的欲望。这是一种误解。因为朱熹在回答"饮食之间，孰为天理，孰为人欲?"时，说："饮食者，天理也；要求美味，人欲也。"正常的欲望，是天理。人不能不吃饭，这就是天理。要求美味，就是追求过度享受。如果将精力都放在追求享受上，自然影响事业，影响社会责任。那种追求过度享受，就是人欲。在学习时期，讲究吃穿，化妆美容，追求排场，那么学习就会受到影响，就无法参加深入的理论探讨。正如孔子所说："士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。"立志学道的青年如果过分讲究吃穿，那就没有资格参与讨论治国的大道理。在当官执政的时候，如果过度追求享受，那就会以权谋私，贪污受贿，破坏公义。

天理与人欲是人性中相对的两个方面，朱熹认为"人欲便也是天理里面做出来。虽是人欲，人欲中自有天理。""人之一心，天理存，则人欲亡，人欲胜，则天理灭；未有天理人欲夹杂者。""天理人欲常相对。""天理人欲，无硬定底界，此是两界分上功夫。""人只有个天理人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。凡人不进便退也。"以刘邦项羽打仗为比喻，"彼进得一步，则此退一步；此进一步，则彼退一步。""只此一心，但看天理私欲之消长如何尔。""学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。"朱熹关于天理人欲的辩证关系，有很多论述。他说二者没有确定的界线，此消彼长，革尽人欲，尽复天理，才是真正学习儒学。朱熹认为："圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。天理明，自不消讲学。"朱熹讲的"存天理，灭人欲"，就是针对这些当官的或者准备当官的人说的。人欲导致自己的毁灭，天理使人成才、成功。学者在这一根本问题上，必须有明确的态度。本立而道生，本立了，其他事情就容易理解，也容易解决了。为了存天理灭人欲，要从读书开始，学习并理会圣贤的思想。

（二）读书·理会·实行

朱熹说："学之之博，未若知之之要；知之之要，未若行之之实。""未若"就是不如。这里有三个比较：学、知、行。不学习不知道，学习知识，是形成人的精神素质的基础。"学之之博"，博览群书，知识虽然学得很多，不如认识其中的深刻道理重要。认识儒学的深刻道理，不如在行为中贯彻这些道理那么实在。朱熹举了孔子弟子为例："若不用躬行，只是说得便了，则七十子之从孔子，只用两日说便尽，何用许多年随着孔子不去。"孔子的学问只要两天就可以说完，何必用许多年的时间跟着孔子呢?原因就是与孔子相处，"去理会这个身心"，也就是领会孔子学问的精神实质，并学习如何在行为中贯彻。

子贡是机敏的人，他对孔子的认识还花了三年时间。"子贡事孔子，一年自谓过孔子；二年自谓与孔子同；三年自知不及孔子。当一年二年之时，未知孔子圣也，三年之后然乃知之。"也有人以为"子贡贤于仲尼"。子贡说："譬之宫墙，赐之墙也及肩，窥见室家之好。夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎!"这说明真正认识孔子学说的精神是不容易的。很多人学习了许多知识，就是不入门，不能领会孔子的精神实质，而真正能够入门的是极少数。朱熹讲今天格一物，明天格一物，联系起来反复思考，到一定时候，豁然贯通，认识天理。只格物，不思考，"学而不思则罔"。学习中国传统文化，需要身心体会，化为自己的精神，才能在实践中

见效。

子路原是粗野的人，长期与圣贤相处，经过潜移默化的熏陶，逐渐地改变了气质。王充认为，人性的善恶是可以改变的，就像“蓬入麻间，不扶自直；白纱入缁，不染自黑”。王充举子路为例，子路“未入孔门时，戴鸡佩豚，勇猛无礼，闻诵读之声，摇鸡奋豚，扬唇吻之音，聒贤圣之耳，恶之甚矣。孔子引而教之，渐渍磨砺，阖导牖进，猛气消损，骄节屈折，卒能政事，序在四科。斯盖变性使恶为善之明效也”。子路没到孔子那里学习之前，不知礼节，很野蛮，听见读书声，都反感。后来跟着孔子学习几年，性格变化很大，能够从事政治工作。王充认为这是孔子能够通过教育改变弟子性格的典型事例。孔子的贤弟子就是这么转变的。

朱熹讲：“讲论一篇书，须是理会得透。把这一篇书与自家衮作一片，方是。去了本子，都在心中，皆说得去，方好。”读书，要将书中的思想收放“在自家肚里，方好”。朱熹关于这方面的论述很多，大意就是读书，要把书中的思想经过思考变成自己的思想，化成自己的行动。这样读书，才能提高自己的素质，才是为己之学，保留“古之学者为己”遗风。现在许多人将学问当做外在的东西，学了让人看，说了让人听，对自己的思想没有作用，或者说只是学会了骗人。这是言行不一，正如孔子所说的“今之学者为人”。因此，有的人虽然学习了一些儒家思想，只能跟别人说，没有能够改变自己的气质，自己原本什么样子，还是那个样子。有些领导干部说反腐败的道理很对，他自己却由于以权谋私，腐败堕落，触犯法律，而被判刑。许多贪官在被逮捕前，还在慷慨激昂地作关于廉政的报告，进了监狱才说自己没有改造好世界观。这都是没有把学到的道理放在自家的肚子里。我们学习辩证唯物主义理论，是否变成自己的思想方法？是否能在实践中正确运用？我们学习儒学，是否应该从中吸取适合现代的思想因素呢？能否将古老的智慧化成构建现代和谐社会的先进文化？值得我们不断思考。和谐社会，需要提高全民的素质，特别要首先提高干部的素质。

（三）新民——革命

儒家的思路是修身，齐家，治国，平天下。修身是为了治国、平天下，内圣要转化为外王。和谐社会不是少数人的事，是社会全体成员共同关心的大事。社会不安定，谁也不安宁。因此，洁身自好，离和谐社会还有很大距离。朱熹强调读书要先读《大学》。提倡用数月功夫看《大学》，认为《大学》是修身治人的基础。《大学》断言：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者，否矣。”“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”朱熹称此为“三纲领”。他根据程子的说法，认为“亲，当作新”。接着他发挥己见：“新者，革其旧之谓也。言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。”朱熹把“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”作为儒家的“八条目”，“正心以上，皆所以修身也”，“修身以上，明明德事也。齐家以下，新民之事也”。儒家讲推己及人，如孟子讲：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。”讲的是对待别人的态度。朱熹讲的却是个人，独善其身是不够的，自己修养好了，也要帮助别人加强修养。这很像佛教所讲的自己觉悟了，也要去觉悟别人，超度别人脱离苦海。儒、佛都强调自己首先做好了，然后才能教育感化别人，解救别人。朱熹告诫弟子，首先是自己在读书与思考中理会天理，灭去人欲，然后才能教化别人，共同达到至善。所谓“至善”，就是“无一毫人欲之私”，事理达到“当然之极”“天理之极”，就是达到最合理的程度。这时候，社会就完全和谐了。这是朱熹的理想社会，相当于孔子的大同理想，都是最高理想。

要实现最高理想，就需要“新民”。新民就是革旧，就是去掉“旧染之污”，清除过去染上的脏东西。在人民中实行去污的工作，也就是移风易俗。《礼记·学记》载：“君子如欲化民成俗，其必由学乎。”“古之王者，建国君民，教学为先。”教学就相当于现代的教育。要移风易俗，最好的办法就是发

展教育。教育是施仁政的基础。儒家讲富而后教，没有教育，就无法施仁政。因此，统治者非常重视教育，“教学为先”。朱熹所讲的“新民”，就是发展教育，改变民众过去遗留的坏习俗，创建新风尚。这是个漫长的过程，不是一阵子革命就能完成的。

当统治者腐败到不可救药的时候，统治者统治不下去，被统治者无法忍耐下去，革命就发生了。统治者与被统治者矛盾没有激化的时候，社会上也有矛盾，上下关系也有某种不和谐，这主要是因为当官者未能去掉私心，行政不公平，还有一些制度不完善的问题，需要长期磨合，不断调整，逐渐达到和谐。一般情况下，只需要微调，保持稳定局面，更有利于发展。革命时代强调差异、矛盾、对立、斗争，那是革命的需要。到了建设时期，就要强调统一的方面，重视求同思维。国内要构建和谐社会，两岸关系也要在求同存异的基础上实现统一大业，国际环境也需要反对霸权主义，以和而不同的精神协调国际关系，创建和平的大环境。在不同的时代，要研究形势，对于具体情况，要作出深刻的分析。这样才能从实际出发，作出决策。如果讲辩证唯物主义，只从原则出发，忘了研究现实问题，那么，再好的理论、以前有过成功经验的理论，停止了，僵化了，也会陷入唯心主义形而上学，背离辩证唯物主义基本原理。当然我们强调求同思维的时候，也不能绝对化，也要时常注意具体情况下的矛盾斗争，只是主次要分清。

总之，朱熹新儒学给我们一种启示：时代变了，思维也应该改变。同时，要宣传符合新时代的理论，移风易俗，推进和谐社会的形成。

（选自《黄山学院学报》2006 年第 1 期）

四、“童心即真心”——李贽思想的核心和灵魂（许苏民）

“童心说”是李贽思想的核心和灵魂。

李贽所面对的那个时代的社会现实，用他的话来说就是“无所不假”“满场是假”。封建的道德教化中充满着假话、空话、大话；官场和文坛上充满着假人、假事、假文；除了老百姓还不知道制造假冒伪劣产品外，举人、进士的头衔，乃至官职和爵位，无不有假；在道学氛围和官场交际中，谦恭（实为谄媚）往往是狡诈的欺骗，雍容揖让的礼节下面却往往是波诡云谲而暗伏杀机，而“逢人且说三分话，未可全抛一片心”乃是最通行的格言；多少老实善良的人们，因为要迁就这以假为荣的社会，扭曲了自己的灵魂，自己被人吃，同时也参与吃人，成为封建伦理异化的牺牲品。

正是面对这种虚伪而残酷的现实，李贽以“与千万人为敌”的勇气，举起了“童心说”的旗帜，把批判的矛头直指“无所不假”“满场皆假”的虚伪丑恶的社会现实，直指作为“道学之口实，假人之渊薮”，然而却被封建统治者推崇为神圣不可侵犯之经典的“六经”、《论语》和《孟子》，直指那逼人说假话、做假事、作假文的封建文化氛围。一篇《童心说》，以其与一切封建道德说教彻底决裂的勇气和冲决囚缚的豪迈情怀，奏出了中国社会开始从中世纪走出的时代最强音，它是晚明思想解放的宣言、个性解放的宣言、文学革新的宣言。

李贽对“童心”所作的最简洁的规定是“童心即真心”，在另一场合又说“赤子之心在予《童心说》”（《李氏说书·下孟》）。在李贽以前的中国思想史上，不乏“赤子之心”“真心”的提法，如何把李贽的“童心说”与以往的“赤子之心说”“真心说”区别开来，是理解李贽“童心说”的一大关键，不能不认真加以辨析。

应该看到，在传统社会中，“童心”这一概念与“赤子之心”和“真心”的概念不同：“赤子之心”与“真心”的概念由于被赋予了先验的道德属性而成为褒义词，而“童心”一词则是一个贬义词。东汉服虔对“童心”的解释是：“无成人之志，存童子之心。”（《春秋左氏传》“襄公三十一年”服虔注）这

是在消极的意义上来解释童心。与李贽同时的那些人更有把“童心”看做是做人的“一大病弊”的。

吕坤说：“童心最是做人一大病弊，只脱了童心便是大人君子。……凡炎热念、骄矜念、华美念、欲速念、浮薄念、声名念，皆童心也。”（《呻吟语·存心》）又说：“童心、俗态，此二者，士人之大耻也。二者不脱，终不可以入君子之路。”（《呻吟语·修身》）

曹于汴说：“夫色之于目，声之于耳，……安佚之于四肢，环向而相饵，而我之欲心、竞心、嗔心、矜心、习心，方且沸如汤，……忍何容易？……故君子忍小以就大，忍妄以就真，忍童心、俗气以躅圣贤轨。”（《卿节堂集·送刘生本唐西还序》）

陈龙正说：“嬉游之（心）在人也，曰童心。樗蒲博弈，臂膺蹴鞠，喜豪饮，爱冶游，悦郑声，喜怒不常之类皆是也。及其长也，而不知返正性。”（《几亭全书·学言详记》）

即使是左派王学家，也是只标榜“赤子之心”“真心”，而排斥“童心”。王畿《与林介山》曰：“昨承手教，……其中间客气、童心，任情作恶，……兄所当速改。”（《龙溪王先生全集》）这里所谓的“客气”，是指毁誉得失之心，而与“客气”并列的“童心”，则是指任情恣意之心。管东溟亦说，人之所以不能复归其本性（“赤子之心”），“只为童心与穿窬之心未除耳”（《惕若斋集·复徐大参鲁源公书》）。

总之，“童心”被看做是“赤子之心”和“真心”的对立面。“童心”是人心，而“赤子之心”和“真心”则是体现道德礼教的“道心”。“人心惟危，道心惟微”，要“复性”就要以“道心”来排斥人心，以“赤子之心”来排斥“童心”。

了解了李贽写《童心说》的思想文化背景以后，我们才能深刻理解李贽表彰“童心”在中国思想史上的意义，也才能理解沈德符所说的李贽继左派王学之后，“又创特解，一扫而空之”的意义所在。

《童心说》的写作首先是针对排斥“童心”的传统观念的。《童心说》开头就说：“龙洞山农叙《西厢》，末语云：‘知者勿谓我尚有童心可也。’夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。”《西厢记》写的是风流事，叙的是私情谱。龙洞山农刊刻《西厢记》，囿于人言可畏，便拉了一个宣扬封建礼教的《琵琶记》作陪衬，与《西厢记》同时刊刻，又在《刻重校北西厢记序》中声明自己没有“童心”。李贽由此看出有为“童心”正名的必要，指出只有“童心”才是“绝假纯真”的“真心”，也只有“童心”才是人的最初一念之本心；失去了“童心”也就失去了“真心”，而只有“童心”未失的人才堪称“绝假纯真”的“真人”，所谓“复其初”，也就是恢复人的童心。

《童心说》荡涤了儒家赋予“赤子之心”和“真心”的先验道德观念。李贽用为传统所诟病的“童心”的概念来取代儒家“赤子之心”的概念，又以“童心”来规定“真心”，本身就是思想史上的一大翻案。不仅如此，“童心”成为一个与封建道德说教，乃至整个的传统文化氛围相对立的范畴。李贽说：“童子者，人之初也；童心者，心之初也。夫心之初，曷可失也？然童心胡然而遽失也？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之而童心失。知不美之名之可丑也，而务欲以掩之而童心失。”在他看来，传统的是非、善恶、美丑的观念都是障蔽人的“童心”的，“道理闻见，皆自多读书识义理而来”。因此，他把批判的矛头直接指向作为封建伦理政治教科书的“六经”、《论语》和《孟子》，指出：“夫六经、《语》、《孟》，非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒、懵懂弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经矣，孰知其大半非圣人之言乎？纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子、迂阔门徒云耳。药医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？然则六经、《语》、《孟》，乃道学之口实，假人之渊薮也，

断断乎其不可语于童心之言明矣。”在李贽看来，“六经”、《论语》、《孟子》所记载的圣人之言，既“不可语于童心之言”，所以以之来作为教科书也就不能不起障蔽“童心”的作用，于是所谓的圣人经典也就成了“道学之口实，假人之渊薮”。

“童心”又是与“满场是假”的社会现实相对立的范畴。李贽认为，封建伦理道德的义理灌输得越多，“童心”也就丧失得越多，最终导致“全不复有初”的人性沦丧，而成为说假话、做假事、作假文的伪君子、假道学，使整个社会“无所不假”“满场是假”。他说：“夫既以闻见道理为心矣，则所言者皆闻见道理之言，非童心自出之言也。言虽工，于我何与？岂非以假人言假言，而事假事，文假文乎？盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言，则假人喜；以假事与假人道，则假人喜；以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不喜，满场是假，矮人何辩也？”在李贽看来，儒家伦理的根本弊病就是一个“假”字，它不敢正视人的“童心”——毫不掩饰的现实的人性，反而极力障蔽人的“童心”，把“童心”看做是阻碍人成为圣贤的最大障碍而必欲加以排除，“于是发而为言语，则言语不由衷；见而为政事，则政事无根柢；著而为文辞，则文辞不能达”；乃至于“欲求一句有德之言，卒不可得”，到处充斥着假话、空话、大话，充斥着假人、假事、假文，特别是道学的假文章，充斥文坛。所以李贽慨叹道：“呜呼！吾又安得真正大圣人童心未曾失者，而与之一言文哉！”

然而，天下古今难道竟没有发自“童心”的文章么？李贽回答说，当然有，只是大多“湮灭于假人而不见于后世”罢了。他说：“天下之至文，未有不出于童心焉者也。苟童心常存，则道理不行，闻见不立，无时不文，无人不文，无一样创制体格文字而非文者。”从“童心说”出发，他称颂抒发真性情的六朝诗、《西厢记》等为“天下之至文”；相反，作为“道学之口实”的“六经”、《论语》、《孟子》，则不可以为“万世之至论”。文学作品的体裁和风格是随时代变化的。因此，“诗何必古选，文何必先秦”？更不必说什么“六经”、《论语》、《孟子》，只要“童心”未失，就自然会有体现人的至性至情的作品。从这一观点出发，他反对矫揉造作的形式主义文风，认为“风行水上之文，决不在于一字一句之奇”；仅仅强调“结构之密，偶对之切”“首尾相应，虚实相生”这些纯形式的工巧者，“皆不可语于天下之至文”。他对真性情与创作的关系作了极生动的表述，指出：“世之真能文者，比其初皆非有意于为文也。其胸中有如许无状可怪之事，其喉间有如许欲吐而不敢吐之物，其口头又时时有许多欲语而莫可所以告语之处，蓄极积久，势不能遏。一旦见景生情，触目兴叹，夺他人之酒杯，浇自己之垒块，诉心中之不平，感数奇于千载。既已喷玉唾珠，昭回云汉，为章于天矣，遂亦自负，发狂大叫，流涕恸哭，不能自止。宁使见者闻者切齿咬牙，欲杀欲割，而终不忍藏于名山，投之水火。”（《焚书·杂说》）这段气势磅礴的语言，正是李贽对自己写作时真切的心理感受的倾诉。其《焚书》之所以不焚，《藏书》之所以不藏，而“宁使见者闻者切齿咬牙，欲杀欲割”，其原因也正在于他确信发自“童心”的文章乃是“天下之至文”，且必能为天下后世所传诵。

李贽在以“童心”重新诠解“真心”的同时，也以“童心”重新诠解了孟子所谓的“赤子之心”。在作《童心说》以后，有人向他问及《孟子》“大人不失赤子之心”之义。李贽回答说：“在予《童心说》。”他紧接着又说：“夫赤子之心，童心也；童心者，真心也。……赤子者，人之初也；赤心者，心之初也。”如此云云，都是以《童心说》中所阐述的观点来解释传统之所谓“赤子之心”，使“赤子之心”不再是孟子先验道德论的“四端”之心或“良知良能”；所谓“复其初”，也不再是孟子所说的“求其放心”或王阳明所说的“致良知”。

李贽并没有给“童心”规定具体的内容，而仅仅说“童心”是“绝假纯真”的“真心”，是人的“最初一念之本心”，是像小孩子那样的天真纯朴的心，并且把它与“六经”、《论语》、《孟子》的道德伦理教化相对立，与接受了这种教化的“无所不假”“满场是假”的社会现实相对立，与“言不由衷”的

“假文”相对立。他还告诉我们，失却了“童心”则“政事无根柢”。

统观李贽思想之全体，我们可以说，所谓“童心”，就是源自物质之自然的真实的人性，即与封建的“义理之性”相对立的“气质之性”；具体地说，就是作为活生生的生命存在的人的欲望、情感、追求，人的七情六欲。说穿了，“童心”即人欲，而且是毫无掩饰的人欲。

总之，自《童心说》出，封建纲常名教的“自然”一变而为脱尽了一切礼教外衣的赤裸裸的人性之自然，“自然”不再是敌视“人欲”的“天理”上的花环，而是中国早期启蒙思想带着物质的诗意的感性光辉向人发出的会心微笑。在李贽看来，人如果没有“童心”，“欲求一句有德之言，卒不可得”；只有肯定“童心”，肯定人的情感、欲望、追求之合理性，才能在此基础上建立起一种真正的合乎人性的道德，才能打破那种本质上是不道德的虚伪的道德氛围。纵然真如邹颖泉所说，李贽说过“酒色财气不碍菩提路”的话，也只能在上述意义上对它予以合理的解释。

（节选自《李贽的真与奇》，南京出版社 1998 年版）

第八单元

Di Ba Dan Yuan

科学之光

单元说明

教学目标

一、学习《〈天工开物〉两则》，了解封建时代文人冲破科举考试的束缚，转而关注民生问题，献身科技事业的伟大精神，认识中国古代科技曾经有过的辉煌成就。

二、学习《麻叶洞天》，体会《徐霞客游记》科学知识与文学语言完美融合的写作风格，认识徐霞客在科学史上的地位。

三、结合本单元学习内容，做一些社会调查，就中国古代科技文化的历史地位和世界影响等问题展开研讨，体会科学作为人类文化共同体的价值和魅力。

单元介绍

本单元选读两部中国古代科技名著，《天工开物》和《徐霞客游记》。这两部著作，都产生于明代末年的17世纪，一个堪称技术百科全书，一个堪称地学百科全书，体现了中华民族古代科技的伟大成就，是曾经闪耀在我们这个古老民族历史上的“科技之光”。

明代是中国封建社会后期的鼎盛时期，生产力水平达到了前所未有的高度，农业和手工业的繁荣，带动了商品经济的发达，促进了思想解放运动，古老的封建坚冰开始松动、融化。虽然作为封建王朝统治工具的程朱理学仍在思想领域占据统治地位，但逞日趋没落之势。一些开明知识分子，一些忧国忧民的有识之士，有感于社会的动乱，吏治的黑暗，开始意识到寻章摘句、死背经书、空谈性命的虚无。他们经过艰难的抉择，把注意力转向对当时生产技术的总结和对自然现象的探索上，于是出现了一批科学家和科技著作。如被誉为“东方医学巨典”的《本草纲目》（李时珍），古代农业科学的集大成之作《农政全书》（徐光启），科学与艺术融会贯通的《乐律全书》（朱载堉）等，而宋应星的《天工开物》、徐霞客的《徐霞客游记》也是其中的佼佼者。英国著名科学史家李约瑟认为，明代科学家的科学活动虽然不一定与西方科学有联系，但其学术水平足以与之匹敌。

《天工开物》出版后，产生了很大的影响。当时官修的大型图书如《古今图书集成》《授时通考》等，对它多有引用。乾隆时编修《四库全书》，因发现宋应星的哥哥宋应升的《方玉堂全集》中有明显的反清思想，因此《四库全书》没有收《天工开物》，使得这部书在清代中叶以后没有进一步流传。但从17世纪末到19世纪初，《天工开物》先流传到日本、朝鲜等属于汉字文化圈的亚洲国家，成为当时

一般文化人喜爱的读物，日本思想界还由此兴起了“开物之学”；后流传到欧洲，法国著名汉学家儒莲（1797—1873）先后将《天工开物》中《丹青》《五金》《锤锻》等章节译出，发表或转载在当时法、英、德、意、俄等国的权威科学刊物上，如法国的《化学年鉴》《科学院学报》等，英国伟大的生物学家达尔文（1809—1882）在他的《动物和植物在家养下的变异》一书中，曾引述儒莲《天工开物》译文中有关养蚕的部分，还称之为“权威著作”。现在学术界公认，宋应星所描述的炼钢炉，实际上就是法国冶金学家马丁（1824—1915）发明的平炉（亦称马丁炉）的祖先，其基本构造和原理是一致的。甚至巴尔扎克在小说《幻灭》中都设计了这样的故事情节：法国商人在讨论借鉴中国以竹为原料造纸的方法，以取代法国日趋紧张的破布供应——小说中的人物声称是看到一部插图本中国技术书得到的启示（《天工开物译注》《宋应星评传》的作者潘吉星先生认为此书即为《天工开物》）。

在中国历史上，不乏出游行记之作，如《张骞出关记》（张骞）、《大唐西域记》（玄奘）等。但这些考察记大多有明确的政治目的或宗教目的，像《徐霞客游记》这样完全以考察自然为目的，以日记的形式严格实录的科学著作，是独一无二的。徐霞客以布衣之身，克服了常人难以想象的困难，如涉险临危、仆人背叛、断粮、被劫、病痛等，终于成就了一番伟大的事业，这种为科学事业不畏艰难、矢志不渝的精神是非常可贵的。徐霞客死后，清代大学者钱谦益非常关心《徐霞客游记》的刊刻。他晚年身处明清易代之际，以身事清，颇受良心的谴责，更兼他藏书万卷的绛云楼毁于大火，所以自云“一身旅泊，一意抛弃世事，皈心空门；世间声名文句，都如尘沙劫事，不复料理。唯念霞客先生游览诸记，此世间真文字、大文字、奇文字，不当令泯灭不传”，“不惟霞客精神不磨，天壤间亦不可无此书也”（《嘱徐仲昭刻游记书》），“徐霞客千古奇人，《游记》乃千古奇书”（《嘱毛子晋刻游记书》），可见《徐霞客游记》在当时文人学界中就已经有很大的影响。

《徐霞客游记》在岩溶地貌、山岳地貌、流水地貌、火山地貌、冰缘地貌、河流湖泊水文、生物地理、人文地理等方面的考察和研究取得了重大的科学成就，有很多成果在当时世界上处于领先地位。如他对地表岩溶和洞穴的时间、范围及其分类命名，都领先于西方学者。他还运用与建立了许多地理学研究方法，如注重数据描述、实地考察与文献记载对比、标本采集等，开创了中国古代地理学注重实地考察、研究自然规律的新方向。

学习本单元，要引导学生认真阅读课文，体会古代科技著作的语言特点和叙述风格，把握其精神实质，要用历史的眼光看待古代科技成就。如果能结合所学内容，做一些社会调查或实地考察，比如，调查一下《天工开物》中所记述的手工业生产方式，哪些至今仍活跃在民间，游历一下徐霞客曾经走过的山川名胜，作一些地理（或地质）考察。然后把这些调查或考察的结果总结出来，形成文字，必然会增进学生对科学文化的热爱和对语文学习的兴趣。

课文研读

【经典原文】

《天工开物》两则

文化背景

《天工开物》所产生的文化背景可以从当时的社会发展和作者自身的人生经历两个方面来理解。

明代的农业和手工业生产在宋元的基础上有了很大的进步。农作物的耕种栽培技术更加成熟，特别是以长江流域为中心的水稻种植，提供了一多半的全国口粮。其他油料作物、经济作物也普遍推广，桑蚕养殖、甘蔗加工、棉花生产都空前繁盛，万历以后从国外引进的玉米、甘薯、落花生、西红柿等农作物新品种，增强了对气候、地况的适应性，扩大了食物种类。农业的发展，为手工业生产提供了充足的原料和市场，江、浙、皖一带的纺织业、印染业非常发达，松江的织造、芜湖的浆染，闻名全国。另外，南北方的瓷器生产也盛况空前，特别是江西景德镇，连绵十几里，烟火十万家，雇工数万人，形成了大规模工场手工业的格局。明代的造纸业也进入了集约化生产阶段，从造纸原料到名牌产品都越来越多，生产规模不断扩大。其他，如采矿、冶金及金属加工工业也快速发展，永乐年间河北遵化的官营铁厂，工人就有 2 500 人之多；广东佛山的民营铁厂，“凡一炉场环而居三百家”（屈大均《广东新语》卷十五）。社会经济的发展，在客观上为宋应星的著述提供了条件。

我们再来看看作者本人的情况。宋应星（1587—1666?），字长庚，明神宗万历十五年生于南昌府奉新县北乡牌楼宋村。宋应星的曾祖宋景（1476—1547）是嘉靖年间的名臣，曾任山东参政、左布政使、南工部尚书、左都御史等职。牌楼宋村的“三代尚书第”“方伯第”“世进士第”等牌坊，所旌表之人，从宋应星的曾祖到族叔，都是宋家作为名门望族的历史见证。宋应星出生时，家境“渐以萧条”，这使他有更多的机会与平民百姓接触，熟悉农业耕作、手工作坊的生产情况。荣耀乡里的曾祖，一直是后来宋氏子孙景仰和效仿的楷模。宋应星自幼聪颖，“数岁能韵语”（宋士元《长庚公传》），博学强记。年轻时，致力于科举，以期金榜题名，重振门第。万历四十三年（1615），宋应星与其兄宋应升同赴南昌应试，都中举人。当时宋应星 29 岁，名列第三；其兄 38 岁，名列第六，时人称他们为“奉新二宋”。在自此以后的 15 年时间里，他们兄弟曾五次进京赶考，都名落孙山，与进士无缘。对宋应星来说，多次北上的万里之游，虽然没有达到科举中第的目的，却开阔了视野，增长了见闻。无论是田间的农业技术，还是作坊的手工业操作，都引起了宋应星极大的兴趣，他作了不少笔记和工艺流程素描图，为日后写作《天工开物》奠定了基础。北上应试的屡屡受挫，社会政治的黑暗，使得宋应星对科举彻底绝望，遂下决心把有限的精力转向实学，研究直接关系到国计民生的科学技术问题。他将自己的书斋取名“家食之问堂”，出自《易经·大蓄》：“不家食，吉，养贤也。”意为给贤者以官禄，不让其在家自食。宋应星引用这个典故，反其意而用之，表明自己就是要在家里研究自食其力的学问，而不再以官禄为生。

明思宗崇祯七年（1634），也就是明朝灭亡的前十年，宋应星任分宜县（今属江西）教谕。教谕是一个教授县学生员的文职教官，虽然无品无阶，薪俸微薄，却也受人尊敬，较为闲暇。宋应星在工作之余，整理资料，从事写作，他的很多政治、哲学、经济等方面的著作都是这个期间完成的。1637 年，宋应星出版了他一生的力作《天工开物》，奠定了他大科学家的历史地位。

《天工开物》书名取自《尚书·皋陶谟》“天工人其代之”及《易·系辞上》“开物成务”，意为以人工技巧开发自然界的有用之物。全书共三卷十八篇，内容以农业和手工业生产技术经验为主，几乎涵盖了当时社会生产的所有领域。每章都用一个出自古代典籍的古雅的文言词语（两个字）命名，体现了丰厚的文化意韵。每章篇首都有“宋子曰”一段作为引言，对本章内容作提要钩沉。上卷六篇，内容包括谷物及其加工、制盐、制糖、制衣及染色等；中卷七篇，内容为手工业技术，包括制陶、铸造、车船、锻造、开矿、制油等；下卷五篇，内容以工业生产为主，包括五金生产、兵器制造、丹青颜料制作、酿酒、珠玉开采等。全书以谷物开篇，以珠玉结束，对这样的编排次序，作者在《天工开物序》中作了说明，就是要体现他“贵五谷而贱金玉”的思想。在中国封建社会历史上，设过五经博士、算学博士、医学博士，但从来没有过农学博士、工学博士。宋应星有感于当时富贵子弟把农民视同囚徒，读书的儒生把“农夫”当做骂人的话（原话见《天工开物·乃粒》），著《天工开物》，并把农业冠于全书之首，表

现了他关注国计民生的可贵精神。

内容理解

稻

《稻》选自《天工开物》的第一篇《乃粒》。“乃粒”一词出自《尚书·益稷》：“烝民乃粒，万邦作乂（yì）”，意思是百姓有粮食吃，天下才能安定。作者在这里用“乃粒”一词，统指谷物。

稻并不在传统的五谷之列。汉代的郑玄注《周礼·天官·疾医》，以麻、菽（豆）、麦、稷（小米）、黍（黄粘米）为五谷。对此，宋应星在本卷的开头作了解释：这是因为古代圣贤都出自不种稻的西北地区，所以他们的著作中没有涉及稻。但是，作者为什么又把稻列在“乃粒”之首，放在小麦、大麦、黍、稷、麻、豆前面来论述呢？这是因为在当时全国民用的口粮中，稻米占了十分之七，其他粮食只占十分之三，而麻、豆多已作菜蔬、糕点、油脂之用。

第一段先从稻的种类谈起，以“凡稻种最多”一句总括其事。接着，分别从粘性、功用、稻谷的形状、稻米的色泽几个方面加以说明。作者在分类说明时，非常注意细致的区分。比如，同为粘者或不粘者，禾苗与稻米都有不同的名称；同一稻种因为晚收可以改变粘性，功用也随之不同；有代表性的稻种，如长芒、短芒，都分别冠以著名产地的称号。经过这样的介绍，让读者对稻的种类、形态、功用在总体上有了一个明晰的认识。

第二段谈水稻的育种分秧。“湿种”是第一步，“最早者春分以前”，“最迟者后于清明”。对此，作者没有作进一步的解释，不过联系前一段的交代，不难看出这与南北地域气候、稻种的品质是密切相关的。“播种”是第二步，其中以稻秆、麦秸包浸至为重要，这样，既可以防冻，又可以增加养分。第三步是“分栽”，这是水稻种植较为独特、关键的步骤，对农田的湿度要求很高，干旱、洪涝都不宜栽种。但也不能无限期地等下去，如果秧苗过老拔节，就是栽到地里，也结不出多少稻粒了。可见，除了避免水旱之灾，不误农时也是至关重要的。在这一段文字中，作者记述的一些水稻栽培技术，如水稻育秧后30天拔起分栽，以及一亩秧田可移栽25亩，即秧田与本田之比为1∶25，是来自生产实践的科学数据，几个世纪以来对水稻种植具有指导作用。

第三段谈水稻的收获及成熟期。收获和成熟，都因南北气候及稻种的特性而有所不同，也与水源丰枯、地势高低有关系。可见，农业是一门最为务实的科学，要因时制宜，因地制宜，不可一概而论。

第四段谈南方两季稻的栽种，及水稻的一些特殊品种。作者在对比中说明晚稻比早稻具有抗旱的优势，还特意介绍了一种“高山可插”的旱稻，称为奇迹。最后介绍“香稻”，因其有香气，专供贵人享用，但产量既低，营养又少，故为作者所不取。在这里，我们也可以看出作者崇尚实用，贬抑奢华的可贵精神。

关于水稻种植，在课文没有节选的内容中，作者还谈到了稻田的土壤改良、田间管理，以及灾害预防、水利灌溉等，涉及到更为具体的操作技术。

治　铁

《治铁》选自《天工开物》中卷第十篇《锤锻》，是宋应星论述冶金工艺的重要篇章，从中可以见出他对传统锻造业的重视。

第一段总说锻造铁器的方法，即以熟铁为原料锤锻而成。熟铁有两种，一为刚出炉的“毛铁”，加工时要耗去十分之三的杂质；一为没有生锈的废旧铁器，加工时只损耗十分之一的杂质。两相比较，其

成本自然不言自明。

第二段谈炼铁用炭。炼铁所用的炭，以煤炭居多，为十分之七；以木炭较少，为十分之三。因为用煤炭比较方便，只有“山林无煤之处”，才用木炭，但是木炭比煤炭的火还要炽烈。即使用煤炭，也专有一种“铁炭”，火焰内聚而不“虚腾”，和做饭用的煤炭看似相似，实则不同。

第三段论述锻铁工艺。首先指出铁性“逐节粘合”的特点，只有不断锤打，才能合为一体。而淬火又是其中关键的一步，铁器的坚韧与否，全在这一环节上。最后对比中西的焊接技术，指出中国与西方在铁器的接合上存在“铸成”与“锻成”的区别，同时也表现出作者对冶金方面西学知识的熟悉，具有开阔的视野。

这一章其余内容，分述刀、斧、锄、锉、锯、凿等生产生活工具的制作，其描述对象，大到船锚，小到衣针，可谓细大不捐，应有尽有。

问题研讨

1.《天工开物》中所反映的科学思想。

《天工开物》一书涉及的农业、工业生产技术近三十种，本课选取的两则，一农一工，颇具有典型意义。虽然篇幅有限，但仍可以一窥其中的科学思想。首先，宋应星置《乃粒》于卷首，开宗明义，表现了他的重农思想，这与那些视务农为可耻的传统读书人形成了鲜明的对比。其次，从《稻》中我们可以看出，宋应星继承了中国古代传统农学中的“三才”思想，并加以发扬光大。中国古代的农学，历来强调天、地、人三种因素的协调。如，《管子》的《牧民》《权修》等篇提出了务天时、务地利、用民力等思想，《吕氏春秋·审时》说：“夫稼，为之者人也，生之者地也，养之者天也。”贾思勰《齐民要术》说：“顺天时，量地力，则用力少而成功多。”《稻》中对天时、地利在农业生产中的作用给予了充分的重视，同时更强调人的作用：通过科学育种、合理分秧、培育新品种，就可以达到丰收的目的。另外，这两篇文字，尤其是《治铁》一文，也突出地反映了宋应星的技术思想，即“法”“巧”“器”三者的完美结合。法，就是操作方法；巧，就是人的技能和智慧；器，就是工具和设备。而在这三者之中，宋应星一贯认为人的巧智是最重要的，是主宰“法”和“器”的灵魂，在其他篇章中他对此多有论及。而融会所有这些思想的，是作者一以贯之的追求实学、期于实用的科学精神。

2. 百科全书式的叙述风格。

《天工开物》传到欧洲后，被称做“技术百科全书”，李约瑟称宋应星是“中国的狄德罗”，这并非溢美之辞。欧洲近代意义上的第一部百科全书，是由法国启蒙思想家狄德罗（1713—1784）和物理学家达兰贝尔（1717—1783）在18世纪中期合作编写的，比宋应星的《天工开物》晚一百多年。两者的相同之处是都把工业技术知识列入书中，不同的是，《天工开物》的记述多来自作者自身的社会调查，而非案头资料，因而更真切可感。即以语言而论，《天工开物》的叙述风格也是“百科全书”式的。每章文字，先概括说明主要议题，提出一般原理，作诠释或下定义性质的描述；然后再就具体事例，或按操作次序，或按工艺流程展开叙述，逐次延伸，并对重点内容详加剖析，语言简明，表述清晰。如果联系到作者尚有很多其他不同风格的著作，如纵横骋辞的政论《野议》，情韵幽深的诗集《思怜诗》等，则他能坚持用纯净得近乎枯燥的实用语体写科技著作，是和他毅然放弃科举转向实学一样令人感动的事。

3. 小字夹注的妙用。

《天工开物》全书在正文之间辅以夹注，既对正文作了补充说明，又传达出更为深广的社会生活内容，且语言生动有趣，有舒缓叙事节奏、调节阅读气氛的作用。试以课文中的用例略加分析如下：

①南方无粘黍，酒皆糯米所为——补充粘稻的特殊功用，带出南方以糯米酿酒的习俗。“所为”二

字，令“糯米”活灵活现。

②俗名婺源光之类——指出产地俗名，令人想见当地以“质本粳而晚收带粘”这一特殊稻米“为粥”的饮食习惯。

③江南名长芒者曰浏阳早，短芒者曰吉安早——补充说明这两种稻谷（无论长芒短芒）都是早熟品种，长芒在湖南浏阳一带擅场，短芒在江西吉安一带称雄，可见当时稻谷种植之普遍，且竞相争胜，各秀一域。

④遇天寒有冻死不生者——补充说明过早育种的危险，于平实的叙述中见出悲天悯人的情怀。

⑤粳有救公饥、喉下急，糯有金包银之类。方语百千，不可殚述——引用民间方言土语，补充说明早稻救荒的功用，以及百姓对它的感恩之情、珍惜之意，稻米在当时人民心中的地位及其重要性于此可见。

⑥俗名火矢，扬烧不闭穴火——这是一个实在不雅的俗名，火矢，即火屎也，谓火烧过的废物。但这样的“废物”却比煤的热效率还高，而且不堵塞通风口。这一俗名虽不雅，但可能是民间的通称，若不指出，恐生讹误。

【相关读物】

麻叶洞天

文化背景

中国作为一个农业文明古国，古代地理学非常发达。《山海经》就以“山”和“海”为纲领，广泛记述了山川泽林、邦国民俗等自然地理和人文地理。中国第一篇区域地理著作《尚书·禹贡》就划分了九州，叙述了主要的山脉河流。嗣后，《汉书·地理志》按照汉代郡县封国疆域政区的建置，对各地山川物产、风俗民情作了综合论述，是中国第一部以“地理”命名的地理著作。尔后，郦道元的《水经注》以河川为纲，对水文地理、生物地理、城市地理、民族地理、文化地理等都作了非常丰富的记述。唐代李吉甫的《元和郡县图志》，宋代乐史的《太平寰宇记》，皆为大型全国性区域志，标志着中国地理学的成熟。

中国知识分子历来有“读万卷书，行万里路”的传统，孔子周游列国，悟出“知者乐水，仁者乐山”的道理。司马迁、郦道元都游历过很多名山大川，为他们的著作增添了不少真切的内容。唐代柳宗元的《永州八记》，南宋陆游的《入蜀记》，范成大的《吴船录》，都是山水游记的经典之作。

徐霞客（1587—1641）生活在明代后期，在他五十几岁的人生中，经历了万历、天启、崇祯三个朝代，亲历了当时社会的黑暗，遂绝意仕途，寄情山水，以旅游考察祖国的名山大川为己任，成为中国历史上空前绝后的旅游地理学家。

徐霞客自20岁游太湖开始，到54岁从云南抱病回家为止，走遍了大半个中国，足迹遍及现在的江苏、浙江、安徽、山东、河北、河南、山西、陕西、福建、江西、湖北、湖南、广东、广西、贵州、云南等16个省。他的出游，大体上以崇祯九年（1636）为界分为前后两个时期。前期约29年，后期4年。

徐霞客能专心于旅游考察事业，与徐母的支持是分不开的。徐霞客18岁丧父，事母至孝，母亲在，不肯远游。徐母在丈夫死后，独立支撑门户，操持家业，教读子孙。徐霞客出游的前期，因为有老母在堂，都是就近而游，一般不超过两个月时间。万历三十五年（1607），他第一次出游时，徐母亲手制作

了一顶仿古的远游冠，为他壮行色，还勉励他“志在四方，男子事也”，不能做“藩中雉，辕下驹”。徐霞客出游在外，“每得仙芝异结，必献为母寿”。（以上引文俱见陈函辉《徐霞客墓志铭》）徐母喜欢种篱豆，精于纺织。当她80岁寿辰时，徐霞客延请了当时著名的画士文人，绘《秋圃晨机图》，并为图作记及诗赋题咏（徐母去世后，徐霞客请人把这些诗文刻录于石，流传至今），当时的名士，如董其昌、米万钟、文震孟、黄道周、高攀龙等，都玉成其事。就在这一年（1624），徐母为了鼓励儿子的地理考察事业，还特地陪他就近出游一次，而且一路走在他前面，以示身体健康。可是，徐母第二年就去世了。

徐霞客前期的考察，偏于搜奇探胜，但也有所发现，有所发明。比如，万历四十六年（1618）游黄山后，他提出莲花峰“独出诸峰上”，“即天都亦俯首矣”的见解，从而更正了历来认为天都峰为黄山最高峰的错误说法，这与现代的观测结果是一致的。他后期的考察，即仅有的一次“万里遐征”的西南之行，更偏重于科学研究，在地理学上贡献更大。他这次长游，几乎有三分之二的时间在岩溶地区考察，不仅记述了这些地区的岩溶地貌，而且还研究了这些地貌的构造和特征，创立了许多学术名词。他还非常关注水道源流的探索，否定了《尚书·禹贡》所载的“岷山导江”的说法，肯定了金沙江是长江的上源。

内容理解

本文节选自《徐霞客游记·楚游日记》，是崇祯十年（1637）徐霞客游麻叶洞的实录。麻叶洞在明代湖广省长沙府的茶陵州（今湖南茶陵）西面的麻叶湾，因湖广明代简称楚，这篇游记便归入《楚游日记》中。

这一天（正月十七日）上午，徐霞客在游麻叶洞之前已先游了上清洞，因为该洞大半浸在水中，空间狭窄，举火都很困难，所以他入洞不久就不得不放弃探险。麻叶洞离上清洞三里，因干燥无水，以遂畅游。作者言“得麻叶洞”，着一“得”字，不难看出其欢喜之情溢于言表，可谓“人意山光，俱有喜态”（徐霞客语，见于《徐霞客游记》第一篇《游天台山日记》）。课文第一段简述麻叶洞周边的地理形势、山脉走向、水流方向等，就像现代卫星定位系统一样，在群山之中，标志出洞之所在。依照作者的叙述，完全可以勾勒出一幅简明的地形图。作者用朴实的文字，不假雕饰，准确地传达出亦真亦奇的山川风貌。其中也不乏生动之笔，如“涧捣其西”，“环如展翅”等，既富动感，又颇形象，在教学中可作为重点欣赏。

第二段由写景转为叙事，谈到了一件极为有趣的事：找火炬容易，找向导难。究其根本，是因为当地土人认为洞中有神龙，进去会丧命的，除非有能降龙伏妖的道士。当一个已然答应带路的向导确认了作者的身份不是“大师”而是“读书人”之后，便畏惧不前了。好不容易花重金找到的向导，又临阵脱逃。从中我们可以看出迷信思想在当地的根深蒂固，人们的思想观念中还保有万物有灵的“泛灵”痕迹，神秘事物对他们仍具有极大的威慑力，甚至“重资”都不能打动他们。这样，作者寻求不到当地人的支持，只好和家仆结伴下洞，去会见莫须有的“神龙”或“精怪”。作者是信仰科学的无神论者，根本不相信有什么神怪，所以他能冷眼旁观整个事件，注意到洞口来看热闹的村民有几十个之多了，他们之中，有樵者、耕者、炊者、织者、牧者、行者，这些各色人等都仿佛被什么巨大的魔力吸引过来，放下了他们的本职工作，来看一场惊心动魄的探险。作者的叙述语言舒缓有致，引述语言原汁原味，加之故事有起有伏，及今读之，像蒲松龄的《聊斋志异》一样引人入胜。

第三、四两段是全文的主体部分，作者按照行程依次记述游洞经过，描述所见所感所思。“大仅如斗”的洞口，无疑是增加该洞神秘感的重要原因。待转至洞底，就可以矫首遐观了。虽然洞内仍曲折回环，低矮难行，但却“甚燥而平”。伏地蛇行以通过那些洞内管道，是徐霞客娴熟的钻洞技法，他在游

江西永新梅田洞时，在游桂林青珠洞时，都是这样做的。而且，如果遇到“大仅如筒”的内洞时，还得“去衣赤体”前行。从中我们可以看到作者为了科学探险坚忍不拔的毅力，也可以分享他涉险过关的乐趣。到了洞的内层，真是豁然开朗了。“既入，内层亦横裂”以下，进入作者浓墨重彩描写的部分。只见裂隙纵横，远近高低，宽窄不一；西南东北，西北东南，走向复杂。更为奇特的是，裂隙中又别有洞天，层现迭出，石形怪异，石理精美，令人称奇。有的夹缝处不能容火炬，有的一线天可以漏星月，真是人间幻境了。作者在陶醉之余，还保持着冷静的科学头脑，注意到“涧底南通”的走向，对涧水昔日“涌流”、今日枯竭表示叹惋。

第四段，继续写行程，而比前一段更偏于对洞内景物的描摹。经过了“北循”“西攀”“北转而东”“度鞍历峤”，一个神奇的世界展现出来：“两壁石质石色，光莹欲滴，垂柱倒莲，纹若镂雕，形欲飞舞。”作者用简洁的语言，简短的句式，把洞石的光华色泽、形状纹理形象地刻画出来，而且有动有静，动静相间，读之如在目前。溶洞之内，可谓移步换景。再往下走，愈来愈奇，幻出一条石巷，“覆石平如布幄，涧底坦若周行”。更有一石榻，石莲下垂，连成帷幔，结成宝盖，更有如雕似绘的圆柱，晶莹洁白，立于后壁。这是巷中第一奇景，让熟识溶洞的作者也不得不为之赞叹，为之流连。这难道就是土人所说的龙宫或怪府吗？可惜只见卧具，不见主人了。火炬将尽，作者一行二人，不得不原路返回。出洞之外，恍若隔世，大有脱胎换骨再生一世的感觉。

在这两段中，作者虽然被大自然的鬼斧神工创造出的溶洞美景所震撼，但始终没有放弃他理性的观察。特别是他用准确的数字，不厌其烦地记录了溶洞内部的结构面貌，表现出一个自然探索者敏锐的观察力和责任心，为后人的继续探索奠定了认识基础，这一点是非常难能可贵的。

最后一段，写出洞的所见所感。洞外看热闹的人，又多了几十个，见作者出来，都额手称幸，目之为“大法术人”。这里，作者照录土人的话——他们的担心忧虑，他们的心理活动，以及信仰神灵毫不动摇的执著，更多地表现了当地民风的朴厚诚实。作者并没有以法师自居，反而诚恳地向围观的人致歉。因为他知道，虽然在他看来他做的是常事，但在土人看来却是非常之举，会给他们带来心灵的不安和精神的困惑。同时，作者也在对土人“何以畏入乃尔”的困惑中结束了对事件的记述。

可以这样说，徐霞客到边地的探险活动，也给尚未开化地区与文明社会的交流创造了契机。他以实际行动现身说法，作了一次破除迷信的演示。也许那些土人一时还不能理解他的作为，但终究有一天会理解的。社会进步是一个缓慢而艰难的过程，总需要有先知先觉者的启迪才行。

教学设想

一、本单元选读的两部古代科技著作，反映了明代以前中国在农学、手工技术和地理学上的科学成就。这些科学成就，是在几百年前被总结描述出来的，与现代科学相比，当然有它落伍的一面。所以，教学这个单元，一定要引导学生从科学史的角度看问题。一方面要看到这些科技著作在当时世界范围内的领先之处，另一方面要学习科学家在艰苦恶劣的社会环境或自然环境当中勇于求索的精神。著名科学史家李约瑟曾经指出，从公元前 2 世纪到公元 15 世纪，“东方亚洲的文化在把人类关于自然的知识应用于有用的目的方面远比欧洲的西方更卓有成效”（李约瑟《中国科学传统的贫困与成就》，见“有关资料”部分）。要把学习的重点放在“科学人文”的探求上，真正了解中国科学文化在历史上曾经有过的辉煌，以及它永不磨灭的文化价值。

二、结合本单元课文的学习，参照课本“阅读指南”中有关“中国古代科技在今天还有意义吗”的探

讨，及本单元“有关资料”部分，展开一些有关中国古代科学文化的专题讨论。比如探讨一下著名的李约瑟难题：为什么15世纪以前，中国科技发展在许多方面超过西方，而现代科学却崛起于欧洲而不是中国？有兴趣的学生还可以自行设计一些更为具体的研究题目，如：当代数学家吴文俊运用古代数学思想研究数学机械化（机器证明）问题，现代射电天文学为什么会对中国古代天文观测资料最感兴趣，等等。

三、《〈天工开物〉两则》的学习内容，涉及农业、工业生产两大领域，从教学上看，无论农村还是城市，都有可以利用的社会资源。可结合当地的经济类型（农业或工业），作一些社会调查，比如，调查一下杂交水稻的推广及现代水稻耕作技术，考察一下现代钢铁工业的工艺流程及其产品类型，等等。当然，在没有条件实地调查的地区，也可以用查询资料的办法解决问题。

四、学习《麻叶洞天》，可以和以前学过的山水游记（如魏晋时期王羲之的《兰亭集序》，如唐宋时期王维、柳宗元、王安石、苏轼等人的作品）进行比较研究，看看各个时期的游记散文在写作风格上有什么不同，从而真切体会《徐霞客游记》的科学价值。

五、在教学中，要引导学生兼顾科技著作的科学性和文化内涵（或文学性），并结合课后练习的要求，把学习的体会和心得迁移到需要完成的作业中，提高自己的科学素养和认知能力。

关于练习

一、查阅图书资料、报刊文章、网络信息或参观历史博物馆、科技馆等，搜集有关中国古代科技文化成就的资料，并与同学交流。

中国古代科技文化成就浩如烟海，教学中教师应引导学生以自己的兴趣爱好为出发点，结合当地的社会资源，分组进行搜集，这样主题相对集中，也便于讨论交流。要注意在中外对比与古今对比中看待中国古代科技文化成就，要历史地看问题。

二、采用《徐霞客游记》兼顾科学知识和文学描写的笔法，写一篇游记，记述你最近的一次游历。

题目要求模仿《徐霞客游记》的写法，首先就应该确立写作风格，要以写实为主，以叙述描写为主，语言宁实勿虚，宁拙勿巧，最好能有一点儿科学考察的内容，或者有一点儿有关科学技术的思考。

三、根据“大视野”所提供的材料，测评一下本班同学的科学素养。需要注意的是，这一测评只是一种参考性的调查，并不能确切地说明每个人具体的知识水平。

“大视野”所提供的测评方法，只是一个提问的示例，不可能完备。所以要真正做到题目要求的那样，不把这种方法当做评判一个人科学素养的不可移易的标准。有兴趣的同学还可以自行增删一些题目，调整测试的知识难度，增加针对性。

有关资料

一、扩展阅读

稻　灾

凡早稻种，秋初收藏，当午晒时烈日火气在内，入仓廪中关闭太急，则其谷粘带暑气（勤农之家，偏受此患）。明年田有粪肥，土脉发烧，东南风助暖，则尽发炎火，大坏苗穗，此一灾也。若种谷晚凉

入廪，或冬至数九天收贮雪水、冰水一瓮（交春①即不验②）。清明湿种时，每石以数碗激洒，立解暑气，则任从东南风暖，而此苗清秀异常矣（祟③在种内，反怨鬼神）。

凡稻撒种时，或水浮数寸，其谷未即沉下，骤发狂风，堆积一隅，此二灾也。谨视风定而后撒，则沉匀成秧矣。凡谷种生秧之后，防雀鸟聚食，此三灾也。立标④飘扬鹰俑⑤，则雀可驱矣。凡秧沉脚未定，阴雨连绵，则损折过半，此四灾也。邀⑥天晴霁三日，则粒粒皆生矣。凡苗既函之后，亩土肥泽连发，南风熏热，函内生虫（形似蚕茧），此五灾也。邀天遇西风雨一阵，则虫化而谷生矣。

（《天工开物·乃粒》）

锚

凡舟行遇风难泊，则全身系命于锚。战船、海船有重千钧者。锤法：先成四爪，依次逐节接身。其三百斤以内者，用径尺阔砧，安顿炉旁，当其两端皆红，掀去炉炭，铁包木棍，夹持上砧。若千斤内外者，则架木为棚，多人立其上，共持铁链，两接锚身，其末皆带巨铁圈链套，提起捩⑦转，咸力⑧锤合。合药不用黄泥，先取陈久壁土筛细，一人频撒接口之中，浑合方无微罅⑨。盖炉锤之中，此物最巨者。

针

凡针，先锤铁为细条，用铁尺一根，锥成线眼，抽过条铁成线，逐寸剪断为针。先锉⑩其末成颖⑪，用小槌敲扁其本⑫，钢锥穿鼻，复锉其外。然后入釜，慢火炒熬。炒后，以土末入松木火矢、豆豉三物掩盖，下用火蒸。留针二三口插于其外，以试火候。其外针入手捻成粉碎，则其下针火候皆足。然后开封，入水健之。凡引线成衣与刺绣者，其质皆刚。惟马尾刺工为冠者⑬，则用柳条软针。分别之妙，在于水火健法云。

（《天工开物·锤锻》）

硫塘吼虎⑭

初七日　……又西下半里，直抵溪上，有二塘在东崖之下，乃温水之小者。其北崖之下，有数家居焉，是为硫磺塘村，有桥架溪上。余讯⑮大塘之出硫磺处，土人指在南峡中，乃从桥南下流涉溪而西，随西山南行。

时风雨大至，田塍⑯滑隘，余踯躅南行，半里得径。又南一里，则西山南迸⑰，有峡东注大溪，遥望峡中蒸腾之气，东西数处，郁然勃发，如浓烟卷雾，东濒大溪，西贯山峡。先趋其近溪烟势独大者，则一池大四五亩，中洼如釜，水贮于中，止及其半，其色浑白，从下沸腾，作滚涌之状，而势更厉，沸泡大如弹丸，百枚齐跃而有声，其中高且尺余，亦异观也。时雨势亦甚大，持伞观其上，不敢以身试

---

①〔交春〕立春。　②〔不验〕无效。　③〔祟〕作怪。　④〔标〕标杆。　⑤〔鹰俑〕这里指画的假鹰。　⑥〔邀〕逢，遇到。　⑦〔捩（liè）〕扭转。　⑧〔咸力〕全力，尽力。　⑨〔罅（xià）〕缝隙。　⑩〔锉（chā）〕锉刀，这里指用锉刀挫。　⑪〔颖〕这里指针尖。　⑫〔本〕根部，这里指针鼻一端。　⑬〔马尾刺工为冠者〕福建马尾镇刺工做帽子的。　⑭节选自《徐霞客游记·滇游日记之十》，题目参照《徐霞客游记选》（臧维熙选注，江苏古籍出版社1987年版）拟定。课文描写了腾越（今云南腾冲）境内的硫磺塘热泉奇观，腾越是徐霞客西行所到的最远处，地近缅甸，地热资源丰富，有我国已知的第二大热气田，境内热泉、气泉、温泉遍地都是，素有“地热之乡”的称号。硫磺塘，在今腾冲西南十六公里处，可算是腾冲地热资源的中心，为一直径四米的池塘，池中水温高达95度以上，热浪滚滚，当地人称“大滚锅”。盛产硫磺，故名。下文的“初七日”指崇祯十二年（1639）五月初七。　⑮〔讯〕打听、问询。　⑯〔田塍（chéng）〕方言词语，田埂。　⑰〔迸〕裂开。

也。其东大溪，从南下，环山南而西合于大盈①；西峡小溪，从热池南东注大溪。小溪流水中亦有气勃勃，而池中之水，则止而不流，与溪无与②也。溯小溪西上半里，坡间烟势更大，见石坡平突，东北开一穴③，如仰口而张其上腭，其中下绾④如喉，水与气从中喷出，如有炉橐⑤鼓风煽焰于下，水一沸跃，一停伏，作呼吸状⑥。跃出之势，风水交迫，喷若发机⑦，声如吼虎，其高数尺，坠涧下流，犹热若探汤。或跃时风从中卷，水辄旁射，揽人⑧于数尺外，飞沫犹烁⑨人面也。余欲俯窥喉中，为水所射不得近。其龈龁之上，则硫磺环染之。其东数步，凿池引水，上覆一小茅，中置桶养硝，想有磺之地，即有硝也。又北上坡百步，坡间烟势复大，环崖之下，平沙一围，中有孔数百，沸水丛跃，亦如数十人鼓煽于下者。似有人力引水，环沙四围，其水虽小而热，四旁之沙亦热，久立不能停足也。其上烟涌处虽多，而势皆不及此三者。有人将沙圆堆如覆釜，亦引小水四周之，虽有小气而沙不热。以伞柄戳入，深一二尺，其中沙有磺色，而亦无热气从戳孔出，此皆人之酿磺⑩者。时雨势不止，见其上有路，直逾西岭，知此为半个山⑪道，遂凌雨蹑崖。其崖皆堆云 骈瓣，峪岈⑫嵌空，或下陷上连，或旁通侧裂，人从其上行，热气从下出，皆迸削之余骨，崩坠之剥肤⑬也，所云“半个”之称，岂以此耶？

二、参考译文

稻

水稻的品种最多。不粘的稻叫粳（粳稻），米叫粳米。粘的稻叫稬稻，米叫糯米。（南方没有粘黄米，酒都是用糯米造的。）本来属于粳稻但晚熟而带粘性的米俗名为“婺源光”一类的，不能用来造酒，而只可以煮粥，这又是一种稻。稻谷在外形来看，有长芒、短芒（江南将长芒稻称为“浏阳早”，短芒的叫“吉安早”）和长粒、尖粒以及圆顶、扁粒的不同。其中稻米的颜色还有雪白、牙黄、大红、半紫和杂黑等等。

浸稻种的日期，最早在春分以前，称为“社种”（这时遇到天寒，有冻死不生的），最晚是在清明以后。播种时，先用稻、麦秆包住种子在水里浸几天，待生芽后撒播在田里，长到一寸左右高，称做秧。稻秧长到三十天后就要拔起分栽。若稻田遇到干旱或积水过多，都不能插秧。育秧期已过而仍不插秧，秧就要老而长节，即使栽到田里也不过长几粒谷，只能算是长出谷实而已。一亩秧田所育出的秧，可供移栽二十五亩。

稻秧分栽后，早熟的在七十天后即可收获（粳稻有“救公饥”“喉下急”，糯稻有“金包银”等品种。各地名称很多，不可尽述）。最晚熟的要经整夏直到冬天共二百多天后才能收获。有在冬季播种，到仲夏就能收获的，这就是广东的稻，因为此地没有霜雪。稻田十天无水，便有干旱之虞。夏种冬收的稻，必须种在有山间水源不断的田里，这种稻生长期长，地温又低，不能催苗速长。靠湖边的地要待夏天洪水过后，六月才能插秧。育这种秧的稻种要在立夏时撒播在地势高的土里，以待农时。

南方平原地区，多是一年两栽、两获。第二次插的秧俗名叫晚糯稻，不是粳稻之类。六月割早稻，翻耕稻茬田，再插晚稻秧。晚稻秧在清明时已和早稻秧同时播种。早稻秧一天无水即死，晚稻秧经四、

---

①〔大盈〕指大盈江，伊洛瓦底江的支流，流经腾冲的一段称为叠水河。　②〔与溪无与〕和溪水没有什么关系。　③〔东北开一穴〕此指“蛤蟆嘴”喷泉，在硫磺塘南澡塘塘河瀑布左侧。　④〔绾〕控扼。　⑤〔炉橐〕古代冶炼炉鼓风吹火的器具。　⑥〔作呼吸状〕“蛤蟆嘴”喷泉有两个出水孔，均为间歇性喷泉，交互喷停，就像一呼一吸。　⑦〔喷若发机〕形容喷发有力，就像机关推动一样。　⑧〔揽人〕水溅在人身上。　⑨〔烁〕烫。　⑩〔酿磺〕提取硫磺。　⑪〔半个山〕在硫磺塘西北，因山岩迸裂崩坠，只剩半壁，故名。　⑫〔峪岈（hányá）〕深邃空广的样子。　⑬〔迸削之余骨，崩坠之剥肤〕意思是都是迸裂崩塌之后，泥土山石剥落的痕迹。

五两月，任从烈日暴晒也不怕，这是个奇特的稻种。种晚稻遇到秋季晴天多的时候，则始终都要灌水。农家不惜勤苦，以满足用稻米造春酒的需要。稻要是十天离水就要死，于是育出一种旱稻，属于粳稻但不带粘性，即使在高山地区也可插秧，这又是一个奇特的稻。还有一种香稻，只取其香味以供贵人。但结实甚少，滋养全无，不值得崇尚。

（选自潘吉星《〈天工开物〉译注》，上海古籍出版社 1992 年版，略有改动）

治　铁

锻造铁器，是用炒过的熟铁为原料。先用铸铁做成砧，作为承受锤打的底座。有句俗话说，“万器以钳为祖”，并非无稽之谈。刚出炉的熟铁，叫毛铁，锻打时损耗其十分之三，变成铁花、铁滓。用过的废品还未锈烂的，叫劳铁，可用以改制成别的器物或原来的器物，再经锻造时只损失其十分之一。

炼铁炉中的燃料，用煤炭的占十分之七，用木炭的占十分之三。在山林无煤之地，锻工选择坚硬木条烧成火墨（俗名叫火矢，燃烧时不会变为碎末堵塞通风口），其火焰比煤更猛。即便用煤炭，也另有一种铁炭，取其燃烧时火势向内、火焰不虚散的优点，与烧饭用的煤形状相同而种类不同。

把要锻造的铁逐节粘合起来，在接口处涂上黄泥，再放在火中烧红后捶打，将泥滓打去，只将黄泥作为接合的媒介。铁器锤合之后，除非烧红、用斧砍，否则是永不会断的。熟铁、钢铁经烧红、锻打后，水火作用尚未调合，其质地不坚。乘出炉时将物料放入清水中淬火，名为健钢、健铁。这是说未“健”之前，作为钢和铁还存有软弱的性质。焊接铁的方法，西洋各国另有奇药。中国小焊用白铜粉作焊药，大件的锻接则竭力挥锤而强行接合。但经年累月之后，接口终究不牢。因此大炮虽在西洋有锻成的，而中国还只靠铸造而成。

（出处同上）

麻叶洞天

（崇祯十年，1637）正月十七日，离开上清洞三里，有一个麻叶洞。洞在麻叶湾，西面是大岭，南面是洪碧山，东面是云阳山和枣核岭的支脉，北面则是枣核岭的西麓。大岭向东延伸，两面高山夹着涧水流下，（高山）对峙像门一样，而对着门有一座山峰，高耸的大石头突兀出来，（这就）是将军岭；涧水从它的西部奔腾而过，而枣核岭的支脉，（它的）西端也到这里为尽头了。涧的西面有石崖向南，环转像鸟展开的翅膀，向东俯看涧中，而大岭的支脉，东面到这里也是尽头了。环转的山崖下面，也开了一个缝隙，太浅而不能进入。山崖前面有一条小溪，从西向东，经过崖前流入大涧中。沿着小溪到山崖的西部乱石间，在下面水流尽了，在上面开了一个窟窿，就是麻叶洞啊。洞口朝南，只有斗大，在石缝中折转几个梯度下去。

开始寻找火炬请向导，也都答应给提供火炬，而没有敢做向导的。说：“这里面有神龙。”有的说：“这里面有妖精鬼怪。若不是有法术的人，不能震住（它们）。”最后用重金找到一个人，刚要脱衣服进去，问我（知道我）是个读书人，不是道士，又惊恐而出说：“我以为（你是）大师，所以想跟着（你）进去，若是读书人，我怎么能以身陪葬呢？”我就去前面的村庄，把行李存放在他家，与家仆各拿一束火把进洞。当时村民跟着到洞口的有几十个人，砍柴的腰别镰刀，耕地的扛着锄头，妇女做饭的不再烧火做饭，织布的扔下织梭，儿童放牧的，路人背着担着（东西）的，接踵而至，都没人敢跟随（我们进洞）。

我们二人就把脚先探进，踏着一级一级的石阶入洞，传递着火炬下去，转了很多个弯儿到洞底。洞稍微宽敞了，可以侧身抬头看了，才开始拿着火把前进。那洞东面西面的裂缝，都没有进口，正北有个洞孔，低得只有一尺高，宽也是这样，然而它的下面很干燥而且平坦。就先把火把放进去，然后像蛇一

样匍匐前进，背部擦着洞壁，腰部贴着地面，身体向后翘起（用力），才度过这个里洞的第一关。它那里面的裂缝已高了，东西也贯通了，然而也没有进去的地方。又过了第二关，它的狭窄与低矮和前一关一样，进入的办法也同前。进去之后，（洞壁的）里层也有横向裂缝，那西南裂的地方不很深，那东北裂的地方上面有一个凹陷的石洞，猛地又纵向裂开，上高下窄，高不见顶。到这里石头幻化出怪形，纹理（也）顿时改变，（仿佛）每一小块儿都具有灵性。那西北的裂谷，渐入渐窄，里面只是夹着一条石缝了，不能容纳下火炬。（就）转而去东南的裂谷，仍然下了一个石洞，它的地面平铺着沙石，像涧底一样洁净光滑，只是干燥没水，不只是不用提起衣裳，而且避免了弄脏。裂谷东南的尽头，乱石高累，像楼台一样重叠，从它的缝隙都可以攀登而上。那上面有石孔一线，一直透到洞顶，光线从缝隙中往下照射，像明星弯月，可以远望而不可以摘取啊。叠石的下面，涧底通向南面，覆盖的石头压得很低，仅仅一尺来高；这往前一定通到洞外，是涧水流入的地方，但不知从前为什么涌流，现在为什么干涸了，不知是什么原因啊。

从重重叠叠的石台下来，向北沿着涧底进入，那窄的地方非常低，和外面的两道关相似。慢慢从它西面攀登上一个石缝，向北转再向东，就像度过马鞍形状的山石，又像越过尖峭的山峰。两边洞壁上的石头质地色泽，光鲜欲滴，垂下的石乳，倒挂的石莲，纹理就像雕刻出来的一样，形状就像要飞舞起来的样子。往东下一个阶梯，又是湿润的地面，已转入关隘的里面了。这里开辟出一个巷道，宽有两丈，高有一丈五，覆盖的石头平整得就像布幔，涧底平坦得就像大路。向北走半里，下面有一块石头，架置在那里，像一张床一样，边棱整齐。它上面则石莲下垂，连接在一起就像帏幔，结合成一个“宝盖”，四面垂下石幔，大小像床一样；中间浑圆通透，盘空直上，上面隆起为顶，它后面的西壁，洁白的圆柱竖立着，或大或小，形状不一，而都色泽晶莹，纹理都像雕刻上的，这是巷中第一奇景啊。又向正北半里，洞分为上下两层，涧底向东北而去，上面的洞可以从西北攀登。这时我所持的火炬已经烧完十分之七，恐怕回去的路上（没有火炬）辨识不清（路径），就从来时的道路转几个弯儿，穿过那两个关隘，到达透光的地方，火炬恰好烧完了。穿过洞口出来，仿佛像脱胎转世换了一个世界一样。

在洞外面守候观看的人，又增加了几十个，看见我等（二人）都把手放在额头上，表示庆幸，称奇，把我们当成了具有大法术的人，并说：“刚才久等以为（你们）一定落入怪物之口，所以我等想进不敢进，想离离不开。现在安然无恙，若不是神灵保佑，怎么能这样！”我分别答谢他们，说：“我坚守我的信念，我探我的胜境罢了，烦劳各位（在这里）久立，怎么才能表达我的歉意呢！”然而那洞只是入口的地方多狭隘，那里面（则）洁净干燥，我所见过的洞，（在这一点上）都赶不上（它），不知当地人为什么害怕进洞到了如此的地步！

三、《天工开物》的特色及其科技成就（潘吉星）

该书讨论了农业和手工业两大领域内的三十个生产部门的技术。在这以前，尽管也有论述农业或手工业方面的著作，但此书的不同处在于它在深度和广度上超过了先前所有作品，同时书中自始至终都贯穿着作者所特有的技术观。当本书问世时，正值科学技术在全世界范围内从古代和中世纪向近代阶段过渡的大转变时期，这在本书中也可看到这种转变的迹象。近代科学的启蒙思潮和新的精神不约而同地在欧洲和中国出现，虽表现形式和深度不尽一致。《天工开物》是这一历史时期内在中国本土出现的精神产物。在我们看来，它至少有以下几个特点。

第一，本书决不是历代文献的积堆，而基本上是在生产现场的实地调查所得。作者细心地记述了各生产领域内的技术过程、操作要点、原料及产品、生产工具形式，除文字表述外，还用插图将生产情景再现出来，尤其记述了当时工农业生产中许多先进的科技成果。在论谷物的第一章里，首先谈到用浸种

法育稻秧，“秧生三十日即拔起分栽”，否则引起减产；“凡秧田一亩所生秧，供移栽二十五亩”。这里提到的两个数据就很重要。一是秧生 30 天即分栽插秧，二是秧田与本田的比例关系是 1∶25，这是个指导性数据。同时又介绍说有些水稻因为干旱逐步变成抗旱性的旱稻，通过人工选育而培养出变异型的旱稻变种，“即高山可插”，这是稻农的一个创造。接下来，又介绍以石灰撒在稻苗根，以中和附近的酸性土壤，促成土壤团粒结构形成。还提到用含磷的禽兽骨灰蘸稻秧、用砒霜作农药拌麦种、稻秧根，都是有效措施。在理论方面，书中指出：“土脉历时代而异，种性随水土而分。”“凡粮食，米而不粉者种类甚多，相去数百里，则色、味、形、质随方而变，大同小异，千百其名。”这是早期进化论思想，由于生长环境不同，禾本科植物产生大同小异的一些变种，其色味、形质有差异，是很自然的。书中还指出，即令同一品种在同一地区种植，也会因土壤肥度不同和气候变化，结出的果实有大有小。有机体因环境及气候变化而引起变异，是生物进化论的一个重要议题。《天工开物》在这方面用古代的语言表达了这个原理。

《乃服》章的主要内容是讲养蚕术。其中介绍了“今寒家有将早雄配晚雌者，幻出嘉种，一异也”。又说“若将白雌配黄雄，则其嗣变成褐茧”。指的是将一化性蚕雄蛾与二化性蚕雌蛾杂交，育出良种，或将黄茧蚕雄蛾与白茧蚕雌蛾杂交而育出下一代褐茧蚕。这反映出中国古代人工杂交育种的重要成就，也是蚕农在实践中应用定向变异原理的优秀实例。同章还提到根据蚕体变态、行动反常和食欲不振来判断病蚕，并将其及时除去，“勿使败群”。这是自觉地实行人工淘汰的方法。人工淘汰原理还被应用到对蚕种的处理即“蚕浴”上。通过石灰水、盐卤水、天露水处理蚕种，“低种经浴则自死不出”，剩下的便是强健蚕种。本章介绍的提花机，可谓当时先进的大型丝织机，各部件组装得十分灵巧，而工匠的结花技术更为高超，能将画工事先绘制的复杂纹样图案一丝不差地如实织造出来。

金属与合金冶炼是重要工业部门，但过去著作很少有系统而详细的记录。《五金》章提供了宝贵记载。其中提到将生铁的冶铁炉与炒熟铁的设备串联使用，在生铁还没有冷却时便实行其脱碳过程，从而炒成熟铁，可减少再熔化工序，降低炒铁时间和生产成本，实现了连续生产过程。书中介绍的将打成薄片的熟铁捆起入炉，上放生铁，以涂泥草鞋盖顶，升温后生铁水便均匀地掺入熟铁，取出锻打，再炼再锻，即成好钢。此法比前代“灌钢”技术有改进。所述以煤为冶炼燃料、借大型活塞式风箱鼓风，确比当时欧洲用的皮囊鼓风有效而先进。本书还第一次明确叙述了从炉甘石（碳酸锌矿）制取锌的技术，还提到利用金属物理及化学性质的不同来分离和检验金属的有效方法，在区分金、银、铜每单位体积的重量时，已有了比重概念。书中绘出的用炉甘石与铜按不同比例炼制成铜合金的方法，同样是冶金史中的宝贵记载，早已引起国外技术界的注意。关于铁、铜铸造及锻造的二章，揭开了对这两项传统技术操作细节和所用工具的秘密。历史上长期以来人们只看到精美的制品，而不知其如何制成，现在一切迎刃而解了。

在《燔石》一章里，叙述了竖井采煤时在井下用竹管排除有毒瓦斯、安设巷道支护，使矿工得以安全作业。这在当时都是先进的技术措施。那时别的国家因为解决不了瓦斯通风问题，不知有多少矿工死于非命。顺便说，井下、水下操作，安全是头等重要的大事。本书《珠玉》章中在井下采宝、水下采珠的叙述中，特别提出安全作业，所介绍的方法皆简便可行。造纸术虽在中国发明，但历代缺乏图谱，本书提供了造竹纸的系统工艺流程图，并对造竹纸技术过程给予较详细介绍，可谓早期记载。论酒曲的一章，着重介绍红曲的全部制造过程，指出它在食物保存时可起防腐剂的作用。强调用绝佳红酒糟作菌种，加入明矾水保持培养料的微酸性，抑制杂菌的生长，而且对发酵过程中一系列颜色的变化作了生动的叙述。诸如此类，不胜枚举。总之，通过此书可以充分认识到中国古代在工农生产领域内所获得的技术成果。

第二，《天工开物》是在一种先进而又有特色的技术哲学思想的指导下写成的，我们将其概括而称之为“天工开物”思想。这四个字组成的词既是本书的书名，又是书中反复贯穿的思想。我们要充分认识到这种思想在历史中的重要性及其在今天的现实意义。从字面看来，这个词出于《书经》中的“天工人其代之”及《易经》中的“开物成务”。但切不可按古代经学家的注疏那样来理解，因宋应星拼合这两个词，是反其意而用之。日本科学史家三枝博音（1892—1963）先生首先对这种思想给以正确解说。三枝氏在《中国有代表性的技术书——宋应星的〈天工开物〉》（1942）一文中指出：“‘天工’是与人类行为对应的自然界的行为，而‘开物’则是根据人类生存的利益将自然界中所包藏的种种由人类加工出来。”因之，在我们看来，“天工开物”思想强调人与天（自然界）相协调、人工（人力）与天工（自然力）相配合，通过技术从自然界中开发出有用之物，这种思想还有个内涵是，自然界本来蕴藏着取之不尽而用之不竭的美好而有益之物，但不会从天而降、轻易取得，而是“巧生以待”，必借人力和人的技术通过水火这种自然力的作用，再用金属、木石工具从自然界开发出来，为人所用。

书中到处赞叹自然界为人作出的“巧妙安排”，也到处歌颂人工开发万物的技巧和人的主观能动性。论油脂那一章有句话最能表达“天工开物”思想的核心：“草木之实，其中蕴藏膏液，而不能自流。假媒水火，凭借木石，而后倾注而出焉。此人巧聪明……”整个文明史表明，人与自然界相协调、人力与自然力相配合，通过人的技术技巧不断从自然界开发有用之物，对促进物质生产、发展文化、保持生态平衡具有何等重要的意义。违背这些，便会产生恶果。正是《天工开物》，第一个表述了这种优秀的哲学思想。当然，正如《乃粒》中所说，有时自然界也会加害于人，造成各种自然灾害，这时人就要用技术措施来抗灾。在人力不可及时，只好等自然灾害自行消失，但损失总会是局部地区。任何情况下，人都要积极主动、勤奋劳动，从而显出“人工”的重要性。这就是该书对思想史所作出的一大贡献。

《天工开物》一书还闪烁着近代科学文化启蒙学派的优秀精神。它重实践而轻空谈，提倡观察试验而反对烦琐考证，重实用技术而批判神仙方术。总序中写道：“世有聪明博物者，稠人（众人）推焉。乃枣梨之花未赏，而臆度‘楚萍’；釜鬻之范鲜经，而侈谈‘莒鼎’，画工好图鬼魅而恶犬马，即郑侨、晋华，岂足为烈哉？”《乃粒》还针对王公贵族与儒生鄙视劳动与劳动群众的陋习写道：“纨绔之子以赭衣（囚徒）视笠蓑（群众），经生之家以‘农夫’为诟詈（骂人话）。晨炊晚饔，知其味而忘其源者众矣。”《乃服》也有言：“乃杼柚遍天下，而得见花机之巧者，能几人哉？‘治乱经纶’字义，学者童而习之，而终身不见其形象，岂非缺憾也！”该书主张对有益于国计民生的任何事物都要多见多闻，并穷究试验。《佳兵》章说：“火药、火器，今时妄想进身博官者，人人张目而道，著书以献，未必尽由试验。”对未穷究试验的事物，作者宁愿付诸阙如。《膏液》章列举各种油料植物出油率后，指出：“此其大端。其他未穷究试验，与夫一方已试而他方未知者，尚有待云。”这种“穷究试验”的做法，正符合近代科学精神。

“贵五谷而贱金玉”的思想，也是《天工开物》中体现的重实际的思想观点。在谈到黄金时，它指出：“黄金美者，其值去黑铁一万六千倍，然使釜鬻、斤、斧不呈效于日用之间，即得黄金，值高而无民耳。”但贵五谷，也非贵一切粮食，比如“香稻”便不被重视：“香稻一种，取其香气，以供贵人。收实甚少，滋益全无，不足尚也。”书中提倡“救公饥”“喉下急”“浏阳早”及“高脚香”这些在民间受欢迎的谷种。《天工开物》多次赞叹物质经烈火烧炼而发生的化学变化，尤其是朱砂和铅丹烧炼后变化相当奇妙，但却坚持对炼丹求仙的方术持批判态度。书中指出：“凡虚伪方士以炉火惑人者，唯朱砂银[令]愚人易惑。”又说：“巧极丹铅炉火，方士纵焦劳唇舌，何尝像天工之万一哉？”作者认为“生人不能久生，而五谷生之”，靠饵服肖“仙丹”不可能长生。于时中国的李时珍、宋应星与欧洲的帕拉塞斯（Paracelsus 1493—1541）及波义耳（R. Boyle 1627—1691）都不约而同地对中世纪的炼丹术展开了批

判，这对近代化学的发展起了开路的作用。《天工开物》还多次对迷信神怪和荒诞谬说予以驳斥。如指出“鬼火”非“鬼变枯柴”，“珠徙珠还”非受清官感召，又指出瓷器中的“窑变”是好异者编造的死者托梦他人烧出异象等等。

第三，《天工开物》不但对各生产过程予以详细叙述，还对原料与能源的消耗、成品产率、设备构造及各部件尺寸等等，都尽可能给以定量的描述，且绘出工艺操作图。在某种程度上好像是近代科学家对传统技术写出的调查报告。对各技术过程的定量描述，是该书一大成就。近代科学以其数学化而与中世纪诀别，《天工开物》便在这方面走得相当远。它在论金银铜单位体积重量，油料每石出油若干斤，用响铜铸钟所耗原料数量及成器重量、尺寸，漕船各部件尺寸，及榨糖车、造纸用蒸煮槌筒各部件等等，都标出具体数字。书中对生产过程中涉及的长宽高、重量、容积、比率、时间等技术指标都作了描述，其中长度精密到分寸、重量精密到两钱这样的数量级。书中的大量设备图有立体感，各部件长短协调，有如工程画。画面上人物操作逼真、表情自然，联起来好像中国古代技术史的长卷画面，其中人物最多的是锻造铁锚的图，图中竟画有 15 人同时劳动，每人各就其位，分工协作。三百多年前能出现这样一部科技著作，确实令人赞叹。

《天工开物》不但含有丰富的科技材料，还含有不少社会经济材料，是具体了解明代社会经济实况的第一手文献，其中不少内容不见于其他史书。书中对明代商品经济的发展，从技术这个侧面给以描述，阅读此书时，脑中就会浮现一幅当时社会经济实况的生动景象。例如关于明末国内市场贸易情况，《曲蘗》章告诉我们：“凡燕、齐黄酒曲，多从淮郡造成，载于舟车北市。”书中又指出新疆和田美玉和两广南海的珍珠，都要行经数万里运到北京予以加工成器，有时再贩运到苏州作精细加工，而解玉沙则来自河北。介绍浙江三吴浪船时，指出从浙西起航，沿钱塘江行七百里，经过镇江横渡长江再至青江浦，溯黄河浅水舟行二百里至大运河闸口，然后直抵北京通县、天津，把客商行船路线讲得一清二楚。关于手工业中心的地理分布，书中指出棉布“织造尚松江，浆染尚芜湖”，景德镇是制瓷中心，而“开矿煎银，唯滇中（云南）可永行也”。炼锡以广西南丹、河池为最盛，“居其十八”。养蚕则首推湖州、嘉兴，“凡造竹纸，事出南方，而闽省独专其盛”。蔗糖也以闽、广为集中地，而烧砒则“独盛衡阳，一厂有造至万钧者”。关于手工业生产分工，《陶埏》章写道：“共计一杯工力，过手七十二方克成器，其中微细节目尚不能尽也。”书中在叙及图示铸造巨钟时告诉我们，有人鼓风、熔铜，有人将赤热铜水浇进槽道再入铸模，“甲炉既顷，乙炉疾继之，丙炉又疾继之”，不但分工明确，而且要求动作迅捷、衔接不可中断。《乃粒》章还指出“今天下育民者，稻居十七”，而麦及杂粮居十三，反映了当时人民的食物构成及粮食分布比例。总之，《天工开物》被称为 17 世纪中国的技术百科全书，是当之无愧的。

（节选自《天工开物译注》“导言”，上海古籍出版社 1992 年版）

四、《徐霞客游记》是地学百科全书（朱惠荣）

徐霞客最大的贡献在地学方面。他开辟了地理学上系统观察自然、描述自然的新方向。早年重点解剖名山地区，后来详记旅途沿线情况，观察范围逐渐扩大；晚年则以布政司辖境为单位，全面考察了南方各省。为了系统观察自然，他经常不走大路走小路，尽量不留空白，也少走重复路线，采取扫描式的旅行路线，正如他自己归纳的：“计离乡三载，陟大脊而东西度之，不啻如织矣。”他每到一地，必尽量登高，便于观察地形，了解山河大势；对水道则穷源探尾，随流跟踪；对山脉则“行周其四隅”，从不同的角度进行全面观察。

《徐霞客游记》内容丰富多彩，可算我国古代的地学百科全书。归纳起来，主要内容有十方面。

（一）地貌。徐霞客所经过的地方，地形复杂，千变万化，但他都作了翔实、准确的记录。从《徐

霞客游记》中，我们看到了起伏的群山、低矮的丘陵、平展的坝子、狭窄的坞箐，大小不同，形状各异。云南称山间盆地为“坝子”，霞客对于云南各个坝子的记载，不但描绘其形状，用里距说明其大小，还准确地抓住了各个坝子的特点。如右甸坝子（今昌宁），“四面山环不甚高”，“甸中自成一洞天，其地犹高，而甸乃圆平，非狭嵌”，“甸中之水东向而破其凑峡”，这是典型的山间盆地。顺宁坝子（今凤庆）则系倾斜状的一长坞。枯柯坝子（今保山柯街）则是少数民族聚居的南北带坳的低热河谷。

（二）岩溶。徐霞客在地理学上突出的成就之一是对岩溶地貌的研究。他系统考察了从湖南到滇东磅礴数千里的石灰岩溶蚀地貌，对其分布状况、形成的原因、由于发育不同而出现的地区差异等，作了科学的说明，对峰林、岩洞、天生桥、盘洼、甑井、天池等各种岩溶现象加以定名，并作了详细记录。他深入考察的岩洞达一百多个，《游记》中记录的岩洞则更多。他对每个岩洞的考察力求准确全面。如他深入观察和描述了桂林七星岩的大小、深浅、洞内的复杂结构、洞的外部情况，近代科学技术实测的结果，证明他的记录十分精确。徐霞客比欧洲最早描述和考察石灰岩地貌的爱士培尔早 150 年，比欧洲最早对石灰岩地貌进行系统分类的罗曼要早二百多年。《徐霞客游记》是世界上最早系统研究岩溶地貌的珍贵文献。

（三）江河。徐霞客很重视江河源流的考察，他对旅游路线的安排，有些也与此有关。在滇东、滇南探寻南北盘江的源流，到元谋、丽江详细调查了金沙江，后转到顺宁（今云南凤庆）、云州（今云南云县），又专门了解澜沧江的流向。霞客考察记录了南方各省的大量水道。他破除陈说，弄清了三分石系石分三岐，虽水分三方流，但皆入湘江，与两广无涉。他冲破了《禹贡》“岷山导江”的传统观念，在历史上第一次论证了金沙江才是长江正源。他还辨明了枯柯河西入潞江而不入澜沧江，碧溪江即漾濞河下游，龙川江即麓川江等。他纠正了《明一统志》关于西南地区水道的许多错误，但由于当时条件和他的行踪的限制，对北盘江江源和南盘江流向、澜沧江是否“直下交南”入海等，未能得出正确的结论。

（四）水文。徐霞客注意到江河水量的涨缩，颜色的变化，江面的宽窄，水流的急缓。一些河流他数次跨越，每次都有记录，且对不同季节各段的变化进行对比，这对我们今天认识这些河流的历史情况甚为可贵。霞客也对沿途的泉、瀑进行考察，在贵州考察了大量变为伏流的河道，在云南考察了遍布各地的大小湖泊和龙潭。他还对河流的流速与流程的关系、河水的侵蚀作用、喷泉发生的原因等，作了科学的解释。

（五）地热。明末以前记载温泉情况最详的书，恐怕要数《徐霞客游记》。霞客重点考察了云南遍布的温泉群。他不是简单罗列温泉的名称和位置，还记载了水温、水质和各个温泉的特点，对罕见的沸泉、气泉作了生动的描述，并记录了利用地热提取硫黄和硝矾的经验。霞客描述了腾冲火山群的分布和外貌，还根据当地人讲述，记录了明代一次火山爆发的经过和引起的巨大变化，为近人研究我国近期火山活动提供了可贵的资料。

（六）气象。徐霞客出游，十分关心气象。他万里西游，犹如一座流动气象站，从长江口到滇西，坚持了三年完整的气象观察，详记每天气象的变化。《徐霞客游记》保存了我国古代最详细的气象观察记录。霞客提出“山谷川原，候同气异”的正确结论，多处谈到气候和植物及农作物的关系。他注意到海拔和气温的关系，山高则冷，“夏不废炉”，“日色皎然，而寒气如故”。他重视地理位置及太阳对气温的作用，“冬夏寒暑之候，南北不分，而两广之燠，皆以近日故也。试观一雨即寒，深夜即寒，岂非以无日耶？其非关地气可知”。他记录了营兵论及滇东的气象规律，罗平“盖与师宗隔一山，而山之西今始雨，山之东雨已久甚。乃此地之常，非偶然也”。霞客的记录使我们有可能认识明末我国部分地区的历史气候，他对影响气象诸要素的探讨，反映了我国古代气象研究的水平。

（七）物产。《徐霞客游记》所载物产甚多，包括林木、花卉、药材、动物、矿物等等。观察之余，

还“折其枝，图其叶”，沿途采集标本。霞客有《滇中花木记》专篇记云南名花，其实《游记》中述及西南花木者，比该篇所记多数十倍，霞客笔下的西南边疆简直是一座百花园。霞客对各地特有植物的地理分布、特征、用途、植物与环境的关系等进行了研究。他也向读者详细介绍了玛瑙、大理石、翠生石、鸡蒽等若干奇珍异物。《游记》记动物不多，但也有精辟的概括，如：“鹤庆以北多牦牛，顺宁以南多象，南北各有一异兽，惟中隔大理一郡，西抵永昌、腾越，其西渐狭，中皆人民，而异兽各不一产。”

（八）政区。明代的行政区划，《明一统志》等已有系统记载，霞客没有必要重复，但《徐霞客游记》里仍有不少政治地理资料。对重要行政中心或军事要地，如衡阳、柳州、壶关、三里城等，则记其险要地形、城墙、城市布局；对一些边远州县，则详记沿革、辖境、四至、治所状况及相对位置；对明以前的某些重要设治和古城址，也偶有考订。霞客比较重视治所和辖境。治所有变迁的，则详细介绍其迁徙或发展情况，如嵩明州、昆阳州、南丹卫、桂林府等。凡所经各政区接界点的村寨，皆注明其隶属关系，可据以知道各省、府、州、县的管辖范围。三乡县的设立，大罗卫城的位置等，皆补他书所未备。它如明初至明末一些政区辖境的变化，卫所与府县辖境的交错，云贵两省界线的伸缩，确定政区界线的依据等，都有明确的记录，可据以校补《明一统志》及《明史·地理志》的缺略和错误。

（九）交通。徐霞客对自己的游踪，包括方位、路线、程站、里距，记载都很详尽，可当一份明末交通里程表。他常随马帮旅行，对西南地区作为主要交通工具的马帮描述尤为具体。很多时候他虽走间道，也仍然交代了大道的走法，对各省间的交通干道，则多作专门介绍。霞客的旅游路线，还反映了明末南方各省河流的通航情况、水运路线及规模、船的形制及大小、运输物资及一些重要航道的繁忙景象。对南盘江和滇池航运的记录，更属难得。霞客还记录了大量的各式各样的桥梁，诸如铁索桥、石拱桥、亭桥、木桥、独木桥、藤桥、浮桥等等，不但记下桥的名称及位置，而且描述了桥的形象、结构、规模、性能等各方面情况，对北盘江铁索桥、澜沧江铁索桥、龙川江藤桥记载尤详，保留了古代建桥的技术资料。

（十）地名。《徐霞客游记》收录了明末大量的聚落名称，并把它们放在特定的地理环境，详载其位置、分布状况、规模及特点。霞客注意了地名含义的解释，为今天我们弄清一些地名的来源和含义提供了依据。各地方音差别，录记用字不同，都增加了地名的混乱，霞客曾多次提到询问地名时闹的笑话，书中也还有个别地名录音不准或用字不当。霞客研究了地名混乱的原因，批评金齿卫、澜沧卫等设治名称“名实悖戾”。也探讨了地名命名的原则，以保山石花洞为例，他认为“石花名颇佳，而志称为芭蕉，不如方言之妙也”。他还提出处理重名问题的办法。《徐霞客游记》反映了明代的地名知识和他对地名的研究成果，霞客留给后世的这份宝贵的地名遗产，将会在现代地名学研究中发挥作用。

《徐霞客游记》的可贵，还在于它是实地调查的真实记录。霞客调查的对象遍及各行各业，有樵夫、牧童、农民、商人、行脚僧、旅客等等。亲闻还必亲见，有的内容虽听别人介绍了，但未亲见，仍不放心，必加注说明。《游记》中根据自己落实的程度，用“即”“疑”“闻”等字严格区分哪些系亲自游过；哪些是过而未登，缺乏研究；哪些是闻而未至，只听说过。没有到的则注明“惜未至”，从不以假乱真。霞客对各种地记及前代地理著作十分重视，但又不轻信文献资料。他随身携带《明一统志》，又沿途广泛搜访地记、方志，将实地观察和文献记录认真核对，订正了文献记录中不少错误。霞客有着精确的数量观念，也十分注意量的记录，道路远近，洞穴大小，都经过他实测，详记具体数字。这些情况说明：《徐霞客游记》的记录翔实可靠，准确具体，有很高的科学价值。英国著名的科技史专家李约瑟说：“他的游记读来并不像是17世纪的学者所写的东西，倒像是一部20世纪的野外勘察记录。”给徐霞客以很高的评价。《徐霞客游记》产生在我国封建社会末期资本主义萌芽阶段，霞客总结了我国古代地学研究的成果，不仅记载的深度和广度超过前人，而且作了一些科学的解释，他的研究成果反映了近代西方科

学技术传入前我国的地学水平，具有里程碑的性质。当然，以一个人毕生的精力，要搞清一个伟大国家的全部地理状况是不可能的。《徐霞客游记》中存在的某些错误和不足，无损于这部名著的光辉。

（节选自朱惠荣《徐霞客游记校注》“前言”，云南人民出版社 1985 年版）

五、中国科学传统的贫困与成就（李约瑟）

在这篇文章中，我试图大致描绘出中国的科学技术传统的成长和发展与欧洲相比的长处和短处。本文标题的灵感来之于上个世纪的法国作家们所选用的一些名言。我当然指的是德·维格尼（Alfred de Vigny）所写下的关于战争生活的“奴役与荣誉”和后来巴尔扎克的使名妓们为之不朽的“显赫与不幸”。在科学技术史上旧世界必须被看做是一个整体，这一点现在无疑是十分清楚的了。但是，在这样做的时候，就出现了一个大矛盾。为什么近代科学——对关于自然的假说的数学化，并具有着对于当代技术的全部推论——只是在伽利略的时代倏然出现于西方呢？这是一个最明显不过的问题了，许多人已经提出过这个问题，而做出回答者却寥寥无几。然而还有着另一个重要性与此不相上下的问题。为什么从公元前 2 世纪到公元 15 世纪期间东方亚洲的文化在把人类关于自然的知识应用于有用的目的方面远比欧洲的西方更卓有成效呢？只有对东方文化和西方文化的社会的和经济的结构进行分析，并且不要忘记思想体系的重大作用，才能最终对这两个问题做出解释。

现在，让我们来进一步考察我已经提到过的某些重大差别。首先可以极详细地证明中国的传统哲学是一种有机的唯物主义。各个时代的哲学家和科学思想家的态度都可以形象地说明这一点。机械的世界观在中国的思想中简直没有得到发展，中国的思想家当中普遍持有一种有机论观点，认为每一个现象都是按照等级秩序而和每一种别的现象联系着的。然而这并没有妨碍一些伟大的科学发明（诸如我们前面已经提到过的地震仪）的问世。从某些方面说，这种自然哲学或许反而是有帮助的。如果一个人早就确信宇宙中存在着一种有机的模式，那么天然磁石指向北极就不是那么不可思议和出人意料的了。如果说（事实真的如此）中国人在欧洲人认识到磁极性以前就在为磁偏角而操心了，那么这多半是因为他们从来就没有受到那种认为要发生作用就必须要有一个分立的物体与另一个物体相接触的观念的干扰；换句话说，他们先验地倾向于场论，这种偏好也完全能够说明这个事实，即中国人那么早就获得了关于海洋潮汐原因的正确概念。人们可以发现早在三国时代就存在着对于在没有任何物理接触的情况下而发生的跨越广阔的空间距离的超距作用的卓越陈述。

其次，如同我们已经说过的，中国的数学思想和实践一直是代数学的，而不是几何学的。在中国人当中并没有自发地发展出欧几里得几何学，这对他们在光学中所能取得的进展无疑是具有阻碍作用的，然而，顺便指出，他们也从未受到希腊人所认为的光线是眼睛射出去的那种相当荒唐的观念的妨碍。欧几里得几何大概是在元（蒙古）时传到中国的，但只是到了耶稣会传教士来到中国之后才扎下根。不过，所有这一切并没有妨碍成功地实现一系列伟大的工程技术发明——我们已经提到过其中的两件，即用偏心轮、联杆和活塞杆而使旋转运动和直线运动相互转化这种最有用的方法。还有最古老形式的机械钟的成就，这涉及发明出一种摆轮的转动，使之能和人类的基本时钟——即天体的周日视运动——合上拍。在这一方面，有意思的是，我们发现中国人的实践并不像初看起来或许会认为的那样是纯粹经验的实践。公元 1088 年，苏颂在开封成功地建造起一座大仪象台，在此之前，他的助手韩公廉就精心写出了一篇专门的理论文章，根据基本原理计算出齿轮系和总体结构。一行和尚和梁令瓒在公元 8 世纪（即比欧洲的具有下垂摆锤擒纵机制的第一个机械钟早六个世纪）首次发明这种钟时也发生过同样的情况。另外，虽然中国没有欧几里得，但这并没有妨碍中国人去发展和一直使用着天文学坐标，这种坐标已经完全征服了近代天文学，并在今天得到了普遍的应用；这也没有妨碍中国人后来去精心制作出赤道仪框

架，虽然那上面不过是安装有一个窥管，因为那时候还没有望远镜。

第三，存在着波和粒子的对立。中国人从秦汉时代以来所思考的典型的波动理论是和两个基本的自然本原即阳和阴的永恒不息的兴兴衰衰联系在一起的。从公元 2 世纪以来，原子论一次又一次地被介绍到中国，特别是通过和印度的佛教往来，然而它们从来就没有在中国的科学文化中扎下根。同样，缺少粒子理论这种情况并没有妨碍中国人去取得奇妙的成就，比如他们比西方人早出好多个世纪就认识到了雪花晶体的六角形系统。这也并没有妨碍中国人帮助奠定了化学亲和力的知识基础，如唐、宋、元的一些炼金术小册子就做出了这方面的工作。在这儿，缺乏粒子概念造成的障碍比有粒子概念可能造成的障碍大概要小一些，因为在欧洲毕竟也只是在文艺复兴以后的时期，这些理论才变得对于近代化学的诞生具有了十分重要的意义。

我不是要全盘反对那种认为中国人从根本上说是一些注重实际并倾向于怀疑一切理论的人的看法，然而必须注意不要带着这种想法走得太远了，因为在公元 11、12、13 世纪新儒家学派已经做出了令人惊叹的哲学综合，它在时间上不可思议地与欧洲的经院哲学的综合相并行。有人或许也可以这样说，中国人不喜欢从事理论工作尤其不喜欢几何学理论，这给他们带来了好处。例如，中国的天文学家们并没有像欧多克斯和托勒密那样去对天体进行穷思苦索，但他们确实也避免了统治着中世纪欧洲的水晶天球的概念。顺便说一件有趣的逸事，利玛窦在公元 16 世纪末来到中国之后，在他的一封信里提到中国人持有的许多愚蠢的观念，尤其突出地描写了“他们不相信水晶天球”的事实；而不久之后欧洲人也不相信了。而且，这种根本的实践性并不意味着〔中国人有着〕易于得到满足的头脑，在中国的古典文化中实行着非常细致的实验。例如，要是堪舆家们不是格外仔细地注意到他们的磁针的位置，那就不可能发现磁偏角了，而若无相当精确的温度测量和可随意重复窑中的氧化和还原条件的方法，就根本不可能取得陶瓷工业的成就。有关这类技术细节的文字材料只有极少一部分流传至今，造成这个事实的原因是一些这样的社会因素，它们使一些肯定保存在高级手工艺人手里的记载没有公布出来。留传下来的，不论是篇名，如我们后面要谈到的《木经》（即木工手册），还是手稿本，像福建造船木工手册，即足以证明这类文献是存在过的。

现在，我们可以回头谈谈前面所提出的关于发明和劳动能力的关系问题。中国的劳动条件并没有成为一系列“节省劳力”的发明的障碍。不管一个人想到的是有效的胸带式马缰绳挽具（从公元前 4 世纪起），还是公元 15 世纪出现的更好的颈圈式轭挽具，或者公元 3 世纪的简单的独轮小车（虽然欧洲过了一千年以后才有），他总会发现虽然中国看起来有着用之不尽的人力，但一有可能却总是避免用人力去干拖拽拉运之活。在中国的全部历史上从没有出现过同地中海地区的用奴隶划桨的战船相类似的东西——尽管中国的大部分水域都被陆地包围着，帆却是历代最典型的动力，这是多么令人惊异的事情啊！而到达过桑给巴或堪察加半岛的中国大平底船只不过是长江和洞庭湖里的技术的延伸罢了。当水车在公元 1 世纪开始被用于带动冶金炉风箱时，有关杜诗的记载明确指出，他认为具有重要意义的是，水车比人力或畜力既人道又便宜，这为我们提供了思考的材料，以找到水力在公元 1300 年前后（即比欧洲的类似发展早四个世纪）就被广泛地应用到纺织机器特别是捻丝和麻纺机上的原因。

所有这一切都与欧洲的情况大为迥异。在欧洲，我们确实知道有许多由于害怕技术的发展会引起失业、拒绝革新的古典例子。我认为人们最熟知的例子就是，在罗马有一个皇帝拒绝用机器搬运放在地上的神殿大柱，因为那会使搬运工失去工作，另一个同样为人们熟知的例子就是 17 世纪的框式针织机。看起来中国的例子仿佛表明劳动力的短缺并非在每一种文明中都是节省劳力的唯一刺激。当然，这个问题十分复杂，还必须进行更深入的调查研究。

显然，必须把儒家和道家的世界观对科学技术的影响作一全面的比较，就像同基督教及伊斯兰教的

影响加以比较那样。众所周知，曾经统治知识界的思想长达两千年以上的儒家思想，在本质上主要是入世的思想，它采取了一种社会伦理学的形式，其主旨在于表明人类赖以能够在社会内过着幸福与和谐的生活的方式。儒家所关注的是人类社会及西方称之为自然天性法的东西，即人人应当追求的与人的真正本性相称的那种行为方式。在儒家学说中，道德行为带有圣洁的本性，但它并不是神圣的，而且与神毫无关系，因为在这种体系中是不需要造物主的概念的。另一方面，道家则走出社会之外，他们的“道”是“自然的秩序”，而不只是人类生活的秩序，而且道在它的一切活动中以一种深奥的有机方式而起作用。不利的是，虽然道家对自然极端感兴趣，但他们却倾向于怀疑理性和逻辑，因此道的活动方式往往就保持为不可思议的了。因而，一方面是兴趣纯粹集中在人的关系和社会秩序上，而另一方面，虽然对自然也怀有强烈的兴趣，但这种兴趣却倾向于表现在神秘的实验方面而不在于理性的有系统的方面。

无疑这里的中心特点之一就是中国的和西方的自然法概念的对立。在我们这个小组的主要工作得以进行到底之前所必须做的那些初步调查中，我的同事和我对东亚和西欧文明中的自然法概念作了相当充分的调查。很容易证明，在西方文明中，法律意义上的天性法的观念和自然科学意义上的自然法观念溯源于同一个词根。毫无疑问，西方文明中最古老的一个观念就是这样一个概念：同地上的帝王立法者所颁布的人们都得服从的明确规定的法典一样，天上至高理性的造物主也制定出一系列的法律，矿物、晶体、植物、动物和星球在它们的过程中都必须遵守这些法律。这种思想肯定是和近代科学在西方文艺复兴时期的发展具有密切的联系的。如果其他地方都未曾存在过这种观念，那么，它会不会就是近代科学只在欧洲出现的一个原因？换言之，中世纪所表达的朴素形式的自然法观念是否是近代科学诞生的必要条件呢？

毋庸置疑，认为天上有个立法者在为非人类的自然现象“立法”的概念最初是起源于巴比伦人之间的。日神马尔杜克被描写成星辰的立法者。这种观念在希腊的前苏格拉底学派和亚里士多德学派中所持续的时间并没有在斯多噶学派中那样长久，斯多噶学派关于世界固有的普遍规律的概念既包括非人类的自然界也包括人类。在基督教时代，关于立法上帝的概念由于汇入了希伯来影响的潮流而大为增强。在整个中世纪认为有神圣立法者支配着非人类的自然界的看法多多少少仍是旧调重弹，但在文艺复兴时期，人们真正开始十分认真地对待这个隐喻了。转折点乃出现在从未使用过“规律”这个表述的哥白尼和使用这一表述的开普勒（虽然很奇怪的是，他并没有用这个术语来称呼他的行星运动的三大定律）之间。有意思的是，我们发现“规律”这个表述最早被应用于自然现象并不是发生在天文学或任何一门生物科学中，而是出现在阿格里柯拉（Agricola）的一部著作中的有关地质矿物学的一段上下文中。

中国的世界观所依赖的是一条截然不同的思想路线。所有存在物的和谐协调并非来自它们之外的某个更高权威的命令，而是产生于这样的事实：它们都是等级分明的整体的各个组成部分，这种整体等级构成一幅广大无垠、有机联系的图景，它们服从自身性的内部的支配。我们的调查所得出的结论是：中国人的法律概念由于几种不同的原因而没有发展成为自然法的观念。首先，中国人早就对产生自那些属于从封建制度向官僚制度转变时期的法家政治家们的夭折了的苛政并得到明确表述的抽象法典表现出极大的厌恶。其次，在官僚体制最终建立起来以后，以公认的习俗和良好的道德态度为形式的自然法这种古老的概念表明比其他形式的概念都更适合于典型的中国社会，因而相对而言，自然法的因素事实上在中国社会要比在欧洲社会重要得多。但这些自然法大多从未用正式的法律术语表述过，而且由于它们的内容所及绝大部分是人和道德，所以难以把它们的影响扩大到非人类的自然界。最后一点可能是最重要的一点，即，虽然关于至上神灵的流行观念肯定从远古时代起就存在了，但它很快就被剥夺了个性，而且人们并不认为它具有什么创造力，因而使得关于从一开始就有一位天上的立法者在为非人类的自然界制定法律这种概念不能得到发展。因此就没有得出这样的结论：即其他理性较低下的存在物〔人〕如果

运用观察、实验、假说和数学推理的方法就能解释和重新表述出至上理性的上帝的法〔规〕律了。这种情况当然并没有妨碍科学技术在古代和中国的巨大发展（我们已经讨论过这种发展的许多方面），但是，上述观念在文艺复兴时期也许是具有深刻影响的。

我认为在近代科学观点自然规律中已不存在有命令和义务的观念的残余；自然法现在被认为是一些仅仅是在给定的时间和空间里才是有效的或适用于一定的境界范围的统计规律，是描述性的而不是规定性的。虽然在这里我们不敢介入有关科学规律的表述中的主观性问题的大辩论，但确实会产生出这样一个问题，即通过某一条与西方科学实际上所走过的不同的道路能否认识统计规律及其数学表述。我们大概也可以问，那种认为公鸡下蛋也可以是按规律进行的思想状态对于一种后来拥有着产生出一位开普勒这种宝贵的文化或许不是必要的。

（节选自《李约瑟文录》，浙江文艺出版社 2004 年版）

第九单元

Di Jiu Dan Yuan

经世致用

单元说明

教学目标

一、学习《〈日知录〉三则》，了解顾炎武“文须有益于天下”、著述贵独创、立身贵务实等思想，体会其“经世致用”学术精神的历史意义和现实意义。

二、学习《浙东学术》，了解章学诚反对“空言学问”、提倡“切于人事”的学术思想，体会浙东学术的务实精神。

三、让学生联系社会现实或自己的学习经验，吸收本单元课文阐述的治学方法和表现出的论辩艺术，作一些社会调查或问题探究，切实提高议论文的写作能力。

单元介绍

经世致用思想源于儒家积极入世的精神。孔子曾深有感慨地说：“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对。虽多，亦奚以为?”（《论语·子路》）在孔子看来，学以致用是最重要的。如果诵读《诗经》，却不会处理政务，不会开展外交活动，那么，读得再多也是没用的。他还说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。”（《论语·学而》）也就是把对伦理道德的实践看得比知识学习更为重要。

北宋以后逐渐形成的实学思想，始于二程（程颢、程颐）。他们发挥了孔子上面的论述，主张“穷经，将以致用也”（《二程遗书》卷四）。南宋时期浙东学派的吕祖谦极力主张治经史以致用，反对理学的空谈之风。以叶适为代表的永嘉学派和以陈亮为代表的永康学派更是猛烈抨击义理之学，提倡以适用为主的经世思想。

明末清初，经世致用之学因为有顾炎武、黄宗羲、王夫之、李颙、傅山、颜元等人的提倡，蔚为大观，形成了一股有着广泛而深刻影响的社会思潮，发出了“高论百王，不如宪章当代”（徐孚远《明经世文编序》）的呼喊。这些学者有感于明朝灭亡的历史教训，深切意识到徒讲义理的书生不研究社会现实问题给国家民族造成的巨大灾难，因而大力提倡经世致用之学，主张钻研经书要与研究当代社会问题结合起来，在阐释古典经义的同时，升华出自己的社会见解，提出解决社会问题的方案，进而改造社会。他们在政治上反思或批判封建专制制度，在经济上反对土地兼并，在教育上抨击科举考试和八股文，在哲学上提出了各自的观点，成为中国启蒙思想的先驱。朱舜水（明末清初）把经世致用思想概括

为“经邦弘化，康济艰难”八个字。这种社会思潮，经魏源、龚自珍延及近代的张之洞、梁启超，具有浓厚的忧患意识和救国救民精神。

本单元选读两部清代重要学术著作，即顾炎武的《日知录》和章学诚的《文史通义》。两位作者虽然相距百有余年——一位是清代学术开山之祖，一位是浙东史学的殿军，但他们都有着经世致用的学术思想，都本着孔子“下学而上达”（《论语·宪问》）的精神思考问题、著述文章，不为空言，务于有用，以形而下之器，致形而上之道。

《日知录》是一部经年累月、积金琢玉撰成的大型学术札记，全书一千余条，文字最长的五千多字，最短的只有九个字，可见其不拘一格的写作风格。《四库全书总目提要》把它分为经义、政事、世风、礼制、科举、艺文、史法、天象、地理等15类，顾炎武自己则把这部书分为三类：“上篇经术，中篇治道，下篇博闻”。经术，是对儒家经典所作的诠释考订；治道，谈经世济民之术；博闻，广泛论列文史知识及社会风俗。顾炎武自题《日知录》曰：“愚自少读书，有所得辄记之。其有不合，时复改定。或古人先我而有者，则遂削之。积三十余年，乃成一编，取子夏之言，名曰《日知录》，以正后之君子。”所谓子夏之言，即《论语·子张》中子夏的一句话：“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。”《日知录》以考证历史著称，大如四海九州之名，小到草木家畜之称，作者都能一一细辨，令人豁然。然而，《日知录》的重头戏毫无疑问是“治道”的内容。从古代黄金的流失，到铸钱之铜的匮乏，从郡县区划的缘起，到一亭一社的兴衰，乃至地亩大小、斗斛多少、丈尺短长，无不考察在案。面对封建社会的衰败，他更提出了恢复井田、地方自治等复古色彩颇为浓厚的政治主张。

《文史通义》是章学诚积一生学力著成的史学论著，凝聚了作者大半生的心血。作者晚年目盲，笔耕不辍，其情可感。章学诚身处乾嘉考据之风盛行的时代，却能独树一帜，力倡史学，重申“六经皆史”的观点，强调史学要经世致用，补弊救偏，认为文人不能修史，主张正史于“儒林”“文苑”之外，应别为史家立“史官传”。他认为，历史著作有史事、史文、史义之分。史事，就是事实；史文，就是文笔；史义，就是历史理论和观点。他认为这三者之中，“史义”是最重要的，是史书的灵魂。

学习本单元，要引导学生熟读课文，悉心体会作者的观点和思想方法；教师要适当介绍相关的文化背景和学术背景，把学生的学习兴趣引向“经世致用”社会思潮的历史氛围中，并鼓励学生联系当前的社会现实思考问题，做到古为今用。

课文研读

【经典原文】

《日知录》三则

文化背景

梁启超在其所著《清代学术概论》中讲到清代学术思潮时，将其与欧洲的文艺复兴相提并论，认为清代学术思潮的兴起，是“对于宋明理学的一大反动，而以‘复古’为其职志者也”，并说“当此反动期而从事于‘黎明运动’者，则昆山顾炎武其第一人也”。虽立论激越卓绝，也不无根据。

北宋以来，中国封建社会经历了全盛时期。一方面，社会经济的发展，中央集权制度的强化，使得

封建统治阶级需要一种新的思想武器来维护社会秩序；另一方面，魏晋以来玄学的兴起，佛学的繁盛，对传统的儒家学说冲击很大，迫使一些学者研究佛、道思想，引申、发展儒学观念，由此形成理学思潮。理学家批判地吸收了某些禅道思想，普遍关心天道、心性等问题，或者把儒家的纲常伦理原则奉为天理（程朱理学），或者认为人心即理，良知即理（陆王学派），成为封建统治者的哲学。明清时代，科举考试题目出自儒家经典，也沾染上了理学的味道。

顾炎武生于明末，深切地感受到国破家亡的痛楚，坚决反对满清入主中原，积极参加反清复明活动。嗣母王氏绝食而死，临终嘱他“无仕异代”，他终生遵之。当大势已去，恢复无望之时，他则洁身自保，多次拒绝清廷的诏举，以死为誓，不复出仕。在痛苦的反思中，他区分了“亡国”与“亡天下”两个不同的概念，他写道：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”他认为，“知保天下，然后知保其国”。保国的责任，可以推到国君大臣等“肉食者”身上，而“保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣”（《日知录》卷十三《正始》）。这就是“天下兴亡，匹夫有责”的思想渊源。

以天下为己任，是顾炎武治学的出发点。他清醒地认识到理学崇尚空谈的危害，提出了“古之所谓理学，经学也”（《与施愚山书》）、“经学即理学也”（全祖望《亭林先生神道表》）的思想，高举经世致用的大旗，反对理学的离经叛道。他认为，舍弃经学而谈论理学，邪说遂起，流为禅学。他一针见血地指出，“今之所谓理学，禅学也，不取之五经，而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。”（《与施愚山书》）他在《日知录》中专门著文，揭露理学的弊端。如他赞同宋朝哲学家黄震对心学的斥责：“近世喜言心学，舍全章本旨，而独论人心道心，甚者单摭道心二字，而直谓即心是道，盖陷于禅学而不自知，其去尧、舜、禹授受天下之本旨远矣。”在《朱子晚年定论》中，他还引用当时大学者王世贞的话，道出了理学末流的丑态：“今之学者，偶有所窥，则欲尽废先儒之说而驾其上。不学，则借一贯之言以文其陋；无行，则逃之性命之乡，以使人不可诘。”

顾炎武反对理学家一味推崇形而上之“道”而轻视形而下之“器”，他以孔子学琴的故事为例，说明“非器则道无所寓”，就是说，“道”要借助“实体”来表现。所以，他治学弃华就实，不为空言。举凡典章制度、郡邑沿革、天文仪象、河漕兵农、赋役屯田、军事边防等关系到国计民生的领域，都是他关心的焦点。这充分体现在他的力作《天下郡国利病书》和《日知录》两部巨著之中，而后者为作者积三十多年精力著成，尤为精湛。

顾炎武治学，并非纸上谈兵，亦且身体力行，注重实际调查。他晚年流寓秦晋之间，每出游，“以二马二骡载书自随，所至厄塞，即呼老兵退卒询其曲折，或与平日所闻不合，则即坊肆中发书而对勘之。”（全祖望《亭林先生神道表》）他怀抱经世之才，不愿为统治者所用，常常自己“小试”一番。他曾垦田于山东，畜牧于雁门之北、五台之东，累致千金。曾慨然叹曰：“使吾泽中有牛羊千，则江南不足怀也！”他漂泊北地 25 年，最终客死异乡。然其生活所资皆赖自我操持经营，财力有余，无需乞求，可见其非凡的经济才能。

内容理解

课文节选的《日知录》三则，并见于该书卷十九，集中体现了他关于作文、著述及立身处世的观点。

文须有益于天下

《文须有益于天下》为《日知录》卷十九的开卷之作，具有开宗明义的意味。作者先从正面立论，一口气说出“文之不可绝于天地之间”的四个理由，即明治乱之理、纪政治得失、察民间隐情、彰美德

善行。这四个方面，可谓层次分明："明道"是阐明为政理论，"纪政事"是记录为政事迹，"察民隐"是体察民心，"乐道人之善"是体悟人情。执笔为文，若能有以上功用，才称得上"有益于天下"，这样的文章，才可以多多益善。这种观点，是作者一贯坚持的。他在《日知录》卷六《致知》一条中旗帜鲜明地表述了他的格物致知思想，认为格物致知的要义是"当务之为急"。又在《与人书》（三）中，倡言"凡文之不关于六经之指，当世之务者，一切不为"。

明了这些，我们才能真正理解作者在下文中所作的反面陈述。如果写文章涉及"怪力乱神"的内容，或者是荒唐无稽之论，或抄袭剽窃，或阿谀奉迎，于人于己都是有害的，这样的文章，多一篇就"多一篇之损矣"。对于无益之文，作者也从四个方面列举其弊端。

"怪力乱神"，是孔子讳言之事。《论语·述而》中有一句孤零零的话，为"子不语怪、力、乱、神"。怪，指怪异之事；力，指勇力之事，如乌获力举千钧之类；乱，指悖乱之事，如臣弑君、子弑父之类；神，指鬼神之事。《论语·先进》中，南宫适问及古代神话传说中"羿善射，奡（古代的大力士，传说可以陆地行舟）荡舟，俱不得其死"的事，孔子"不答"；《论语·先进》中，子路问事鬼神，孔子断然回答："未能事人，焉能事鬼。"子路又问"死"，孔子又斩钉截铁地说："未知生，焉知死。"顾炎武首先把写"怪、力、乱、神"之事的文章斥为"无益"，表明了他正统的儒家思想。

"无稽之言"，指清谈之类，尤其指当时清谈的新潮流——心性之学。作者在《日知录》卷七《夫子之言性与天道》一条中，举西晋王衍清谈误国的例子，来警示"今之君子"。王衍，字夷甫，西晋大臣。他身居宰辅之位，"不以经国为念"，"妙善玄言，唯谈老庄之事"（《晋书·王衍传》），所言义理，随时更改，时人称之为"口中雌黄"，是清谈误国的典型。作者在这一条中还写道："昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。"并批判清谈之人不学无术，即"不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务"。在《日知录》卷十八《朱子晚年定论》中，作者直接把批判的锋芒指向心性之学，说古有"王夷甫之清谈，王介甫之新说。其在于今，则王伯安之良知是也"。王介甫，即北宋政治改革家王安石（字介甫），他执政期间，推行他所著的《三经新义》，致使"举子专诵王氏章句，而不解其义"（《日知录》卷十六《经义论策》）。王伯安，即王守仁（字伯安），提出"心外无物，心外无理"的命题，认为人的良知就是天理。理学脱离实际的空谈，引领当时的知识界背弃经典，不重实用，使读书人在家国危难之时难堪大用，也可以说是误国误民的表现。

至于反对"剿袭"，顾炎武深受家学影响。他在《钞书自序》中引用其叔祖（嗣祖）的话说："著书不如钞书。……凡作书者莫病乎其以前人之书改窜而为自作也。"假设班固改《史记》，朱熹改《资治通鉴》，肯定都不如原书好。可是，"今代而著书之人几满天下，则有盗前人书而为自作者矣。故得明人书百卷，不如得宋人书一卷也"。这种观点虽然过于极端，有是古非今之嫌，却也道出了时弊，同时表明顾氏家族朴厚的学风。顾炎武青少年时代，常以钞书为课，为撰写《天下郡国利病书》，"历览二十一史以及天下郡县志书，一代名公文集及章奏文册之类，有得即录，共成四十余帙"（《天下郡国利病书序》）。他在《日知录》卷十八《窃书》一条中，更为激烈地说："若有明一代之人，其所著书，无非窃盗而已。"

至于"谀佞之文"，是指多溢美之辞的书序铭状等应酬文字。顾炎武曾说"文起八代之衰"的韩愈，如果只作《原道》《原贤》《争臣论》等政论文章，不写碑志表阡一类的"谀墓之辞"，那真可以称之为泰山北斗了。他为了拒绝别人请托写铭状之文，竟在家里悬牌明示，可谓"绝情"。他的好友李中孚再三请他为其母作传，都被他婉言谢绝了。他认为这是"一人一家之事，而无关于经术政理之大"（《与人书》十八）。《日知录》卷十九还有一条为《书不当两序》，指出时人著书，为了博得文名，请人写序多至两序、三序甚至四序，实在是过于虚荣。由此，顾炎武模仿孔子的口吻说："人之患在好为人序。"

据以上分析可见，作者虽然立论为"文须有益于天下"，却从正反两个方面加以论述，而且把重点

稍稍落在了对写无益之文的批判上。

著书之难

《著书之难》是《日知录》卷十九的第三篇，以考察子书演变的轨迹为缘起，纵议“著书之难”，意在强调自成一家的独立创作的可贵。作者首肯《孟》《荀》，后及《老》《庄》《管》《商》诸书，不难看出他以儒家著作为上的评价准则；《孟》《荀》而外，列《老》《庄》于《管》之前，不以年代列次，亦见出他对《老》《庄》的称赏。然后捻出《吕氏春秋》《淮南子》，指出它们是杂取诸子，“汇而成书”的，所以不能自成体系，子书因此“一变”，遂流毒千古，成为后代没有独创性个人著述的滥觞。由此，作者提出了一个著书原则，即“古人之所未及就，后世之所不可无”。实际上，作者在《日知录》题辞中为自己写作确立的原则，也是这个意思。这样的要求是不是太高了呢？时人能达到吗？作者自己又能做到多少呢？对此，顾炎武避而不谈，又转而援引古事，继续申说。他祭出的两个事例，一为司马光（主编）的《资治通鉴》，一为马端临撰写的《文献通考》，赞赏它们都是毕作者“一生精力成之，遂为后世不可无之书”。作者举这两部书，看似随意，实有深意，潜隐着他自己的价值尺度。这两部书都是经世致用著作的典范，是史学巨著，在作者眼里显然高于一般的文人作品，哪怕是杜诗韩文。因为有情感的倾向寓注其中，作者竟避开质量问题不谈，却对两位作者著书态度大加称扬，对其书的“小有舛漏”宽宏大量，可谓爱之也深，责之也轻。最后，作者又把目光移回近世今世，指出后人著书，产量越高、速度越快，错误也就越多。之所以会如此，是因为后世作者，人心不古，把写书看得太容易，成名成家之心迫切——归根结底，还是创作态度诚实与否的问题，可以称之为动机决定一切。顾炎武在《与人书》（十）中说：“今人纂辑之书，正如今人之铸钱。古人采铜于山，今人则买旧钱，名之曰废铜，以充铸而已。”他认为自己的《日知录》是“采山之铜”，必发前人之所未发，是灿然一新之作。

顾炎武一向以“六经”为旨归，但对于诸子百家之学，也兼容并包。在这一条文字中，他于《孟》《荀》之外，还肯定《老》《庄》等六家之言，体现出他融经通史参之诸子的治学理念。这则文字，以古证今，大有今不如昔、一代不如一代之慨，表现了他复古主义的情调。其中字里行间所隐含的尺度标准、爱恶褒贬，颇寓春秋笔法，学习时要仔细体味。

文人之多

《文人之多》并见于《日知录》卷十九，是顾炎武议论“文人”的著名篇章，起笔以感叹开端，直揭主题，融入了强烈的情感：“唐、宋以下，何文人之多也！”这一开头，多少会让人觉得有些莫明其妙：“文人之多”有什么不好？为什么单说“唐、宋以下”？再往下读，就会明白作者的本意。他说“文人之多”，是因为有些“不识经术，不通古今”的人，滥竽充数，“自命为文人”。显然，在作者心目中，“文人”这一称呼是有其特定意义的，作为“文人”，不可或缺的条件就是“识经术”“通古今”。作者用苛刻的眼光审视“唐、宋以下”的元明清时代，即对于他来讲的“近现代”，表明了他关心社会现实的精神，也表现出他尊古复古的思想。

议论过后，作者接连引用古人诗文话语，反复申述上面的意思。首先引用的是韩愈的《符读书城南》诗。这是一首家庭版“劝学诗”，是韩愈写给他儿子韩昶的。韩昶生于徐州的符离，故小名曰符。全诗为五古，54 句 270 字，大意在于论说学习的重要性。小孩稚幼之时，嬉戏玩耍，看不出差别。长大以后，或龙或猪，高下不一，取决于“学与不学”，“人之能为人，由腹有诗书”。本文引用的几句，意义相对独立，强调“经训”是学问之根本，博古通今为治学之基石，舍此则如秋水池塘，朝满夕涸，不但学问做不成，而且还可能在安身立命上陷于困境。可以说，韩愈这样的论调是颇合顾炎武思想的。

文章是浮华空虚的，经术是切实有用的，这是顾炎武引诗借以传达的主要意思。

引完韩诗，作者未即作评论，又引宋人刘挚训示子孙的话，作进一步申述。刘挚为北宋中后期人物，历仕仁宗、神宗、哲宗诸朝，曾任御史中丞、尚书右丞等职。他为官清廉，颇有政绩。初仕，任南宫（今河北省南宫市）县令时，为民请命，上书朝廷，大幅度提高了绢、棉折合税钱的价格，百姓感恩戴德，泣呼“刘长官活我”。顾炎武所引之语，出自《宋史》刘挚本传，其文曰：“挚嗜书，自幼至老，未尝释卷。家藏书多自雠校，得善本或手抄录，孜孜无倦。少好《礼》学，其究‘三礼’，视诸经尤粹。晚好《春秋》，考诸儒异同，辨其得失，通圣人经意为多。其教子孙，先行实，后文艺。每曰：‘士当以器识为先，一号为文人，无足观矣。’”顾炎武在《与友书》（十八）中谈到，他“自读此一言，便绝应酬文字，所以养其器识而不堕于文人也”，可见他对这句话感受之切，赞赏之深。行文至此，作者又跳出文面，慷慨激昂，直言“以文人名于世”的无足轻重，把议论推向高潮。刘、顾二人如此崇尚经术，重视器量见识，轻蔑文采华章，和他们经世致用的思想是分不开的，虽然不免偏激，但也切中流弊。

接下来，作者又引述西汉扬雄和宋代黄庭坚的话，继续说明务实与尚华的关系。扬雄的话见于《法言·问明》，以草木为喻，对别人赏其文辞（辞赋作品）不赏其义理（学术著作）痛心疾首；黄庭坚的话更是直截了当地指出以文才的高低作为提拔奖掖后生的标准，是鼓励助长了华而不实的社会风气。这种风气，到了明朝乃至顾炎武的时代仍有延续，无助于国计民生，只增加浮饰虚华，是很可悲的。为了说明这一点，作者引用本朝掌故，不无痛心地指出“嘉靖以来，亦有此风”。下面的文字，涉及了当时的三个人物。陆文裕，即陆深（1477—1544），字子渊，号俨山，卒谥文裕，上海人，明代著名藏书家。刘文靖，即刘健（1433—1526），字希贤，卒谥文靖，洛阳人，明孝宗时曾任礼部右侍郎兼翰林学士，入内阁参政。弘治十一年（1498）任首辅。空同，即李梦阳（1473—1530），字天赐，又字献吉，号空同子，庆阳（今属甘肃）人。李梦阳是当时诗坛的领袖人物，主张古体学魏晋，近体学盛唐。《明史》刘健传说，在当时海内人士皆抵掌谈文学时，刘健“若不闻，独教人治经穷理”。文中提到的“吉士”，即“庶吉士”，也称庶常，名称取自《尚书·立政》中的“庶常吉士”，是中国明清时代供职于翰林院的短期职位，在新科进士中择其优秀者担任，有“见习”之意，目的是让他们在翰林院内学习深造，然后再授各种官职。陆深在《停骖录》一文中，记叙了当初自己考中进士，成为庶吉士，与众人一同拜访刘健的情景。刘健对这些庶吉士说：“人学问有三事，第一是寻绎义理，以消融胸次；第二是考求典故，以经纶天下；第三却是文章。好笑后生辈，才得科第，却去学做诗。”他认为，作诗就是作到李白、杜甫的地步，也无济于世，李杜不过是两个醉汉。另外，李梦阳在《论学》一文中也提及刘健“李杜，只是个酒徒”的观点。对此，李梦阳颇不以为然，加以辩驳，所以本文有“空同大以为不平”之语。行文至此，语气渐缓，而意味深长。

最后一段，引用《宋史》欧阳修本传中的话，再次表明顾炎武崇尚实用的思想。欧阳修为北宋一代文宗，曾巩、王安石、苏洵父子未名之时，多得到他的称扬。但他也是北宋著名的政治家，历任开封府尹、枢密副使、参知政事。曾考核天下兵马及屯戍部队，察其地理位置，画为图籍。他被贬为夷陵（今湖北省宜昌市）县令时，发现旧案错误颇多，仰天叹曰：“以荒远小邑，且如此，天下固可知。”由此可见欧阳修对政事的关心，也可看做他对“文章止于润身，政事可以及物”观念的践行。

这一则文字，引用古人论述，核以当时社会风气，对唐宋以下文人泛滥、世风浮华表示了极大的忧虑，作者的话虽不多，却融入了他对于立身处世的深沉思考，总归于为学要通古今之变，要经世致用。

问题研讨

1.“一以贯之”的经世致用精神

在《论语·里仁》中，孔子对他的学生曾参说“吾道一以贯之”，在《卫灵公》篇中，孔子对子贡也说他并非“多闻而识之”，而是“一以贯之”。如果说孔子以“忠恕”“仁”“礼”等思想贯穿始终，那么，顾炎武则是以“经世致用”为其信念。《四库全书总目提要》称赞他“学有本原，博赡而能贯通，每一事必详其始末，参以证佐，而后笔之于书，故引据浩繁，而抵牾者少”。课文节选的三则札记，在《日知录》中编次相近，是顾炎武论文章及文人的经典段落。《文须有益于天下》，强调文以载道，文以纪事，文以揭示民间疾苦、称扬善行，从正面立论，从反面申述，旗帜鲜明地主张作文要经世致用。《著书之难》析古剖今，提出“必古人之所未就，后世之所不可无”的著述标准，主张独创，反对急功近利，实际上还是在提倡治学不为空言，要切合实际，期于有用。《文人之多》主张“识经术”，“通古今”，去华就实，从养器识的角度强调修身的重要性。作者认为，唐宋以后，著作泛滥，文人之多，文风浮华，都是作者的思想观念出了问题，所以首先要端正创作态度。虽然，比起顾炎武那些论述“治道”的札记，他的文论可能只是冰山的一角，但从中我们也能感受到他“一以贯之”的经世致用思想。

2.《著书之难》与《文人之多》立论之异同

这两则札记可作比较阅读，它们的立论有异有同。相异之处是：《著书之难》以著述为话题，从正面立论，说“难”是高标准严要求，是为了与“后人之书”的“易”作对比。《文人之多》是以人为话题，从反面立论，说假“文人”多，正是要揭示真“文人”少。相同之处是：《著书之难》与《文人之多》所强调的主旨具有一致性，借用司马迁的话来说就是“通古今之变，成一家之言”。

3. 两种文人

《文人之多》中，涉及到两种文人概念，是否“识经术”“通古今”成为这两种文人的标志。实际上，班固的《汉书》始设“儒林传”，为五经博士立传；范晔的《后汉书》于“儒林传”外，另设“文苑列传”，为工于诗赋文章的文人立传。这样，从史学传记上，就区分了两种文人。精通经术的，归于儒林；擅长文学的，归于文苑。但是不是治经者就一定值得赞赏，为文者就全都不值一提呢？作者的立论是否过于极端？对此，可展开讨论。从汉代到清朝的经学家，很多人过分注重章句之学，根本不顾全篇旨意，有舍本逐末之弊。李白有一首著名的讽刺诗《嘲鲁儒》即言：“鲁叟谈五经，白发死章句。问以经济策，茫如坠烟雾。”另一方面，文学家也并不是普通的“醉汉”，文学除了它的审美价值之外，还有它反映社会现实的认识功能，不可一概抹杀。

4. 三种语言风格

这三则札记，主旨相同，内容相关，但在语言风格上却不尽相同，表现出作者行文风格的多样性。《文须有益于天下》堂堂正正，立论鲜明，锋芒毕露，言辞掷地有声，足以惊世骇俗；《著书之难》则委婉曲折，叙议结合，慢慢铺陈，水到渠成；《文人之多》则感情炽烈，执议偏激，声势夺人，一气呵成，其中不乏尖刻之语。

【相关读物】

浙东学术

文化背景

顾炎武提倡经世致用之学，强调把“六经之旨”和“当世之务”结合起来考察，鉴古知今，以探索未来社会发展之路。可是清代学术后来的发展，没有遵循他的路途前进。乾隆嘉庆时期，被称为清王朝

的“盛世”，而“乾嘉学派”又成为这一盛世在学术文化上的点缀。“乾嘉学派”打着研究经典的旗帜，却漠不关心“当世之务”。究其根本，还是清王朝大兴文字狱、实行文化专制主义的结果。清初以来接连不断的文字狱，通过杀戮和流放来禁锢人们的思想，迫使知识分子不敢再有独立的思考，甚至不敢谈论“清风明月”，噤若寒蝉，不得不放弃经世致用的理念，割断学术与政治的纽带，一头钻到故纸堆里，做起了考证的学问。清朝统治者在高压的同时，又采取怀柔政策，通过修史、编书（《古今图书集成》及《四库全书》）等手段，网罗“人才”，“净化”典籍，就更加助长了考据之风。当时著名学者钱大昕自题画像说：“官登四品，不为不达；岁开七秩，不为不年；插架图籍，不为不富；研思经史，不为不勤；因病得闲，因拙得安，亦仕亦隐，天之幸民。”钱氏这种精神状态，是大部分乾嘉时期学者的典型代表。另一方面，与“只见树木，不见森林”的考据之学相反，一些理学的末流仍然空谈天人性命，比顾炎武描述的情状还要坏。章学诚的《文史通义》，就是想纠正当时的这两种学风而创作的。

章学诚（1738—1801），字实斋，号少岩，浙江会稽（今绍兴市）人。他出生于中小地主家庭，少时多病，家道衰落，读书也很迟钝，背诵能力很差，却对史书情有独钟。他后来回忆说：“史部之书，乍接于目，便似夙所攻习然者，其中利病得失，随口能举，举而辄当。”（《家书六》）他小的时候还曾对《左传》《春秋内外传》等书改换体例，加以缩编。由于他率真自得，学问“不合时好”，不肯作时文讨好考官，自22岁至30岁，四次去北京参加科举考试都榜上无名，穷困潦倒，靠给人家编写地方志为生。然而在精神上他却是昂扬向上的，“意气落落，不可一世”，节衣缩食，把省下来的钱都用来买书，用了三年时间购齐23部历代正史。41岁时，他终于考中进士，却无意于仕途，不去求一官半职，仍以编写地方志为业，同时潜心史学著述，直到生命终结。

《文史通义》是章学诚的史学理论著作，中年起笔，历时近30年，直到逝世尚未完成。他写作此书，意在阐明史学的意义，论述史学的重要性。他认为作史要“贵知其意，非同于掌故，仅求事文之末也”，这是“史氏之宗旨”（《文史通义·言公上》）。在《和州志·志隅自叙》中，他更是明言：“郑樵有史识而未有史学，曾巩具史学而不具史法，刘知几得史法而不得史意，此予《文史通义》所为作也。”《文史通义》在界定文史义例、辨别校雠源流方面，确有发凡之功。他主张著述贵成一家之言，发前人之所未发，所以对当时学界流弊多有批评。他既不赞成以“《尔雅》名物，六书训故”为学术的终极目的（《与陈鉴亭论学》），也“耻为无实空言”（《上尹楚珍阁书学》），欲以一己之力，匡世正俗。他的历史哲学观具有朴素的唯物思想，认为“道不离器，犹影不离形”（《文史通义·原道中》），与顾炎武的“非器则道无所寓”的思想一脉相承。他在《文史通义》的第一篇《易教上》卷首，开宗明义，明确提出了“六经皆史也”的观点，并多次反复论述，如“六经皆先王之政典也”（《易教上》），“六经皆器也”（《原道中》）等。这种观点前人已有表述，不自章学诚始。如王守仁在《传习录》中回答其弟子问话，解释《春秋》为史为经的双重性时说：“以事言谓之史，以道言谓之经，事即道，道即事，《春秋》亦经，五经亦史。”如李贽在《焚书·经史相为表里篇》中说：“《春秋》一经，春秋一时之史也，《诗经》《书经》，二帝三王以来之史也。而《易经》则又示人以经之所自出，史之所从来，为道屡迁，变易匪常，不可以一定执也，故谓六经皆史也。”但是，章学诚重申这一学术命题，并在《文史通义》中以充实的内容和系统的理论来阐发它，确实是前无古人的。因为有了他的论述，这一命题才更为彰显于世。章学诚强调“六经皆史”，公然剥去“六经”神圣的外衣，把它当做古史来考察，还经书以本来面目，扩大了历史研究领域，对空谈性命的宋学和繁琐考证的汉学都是一种有力的冲击。提倡“经世致用”，是贯串《文史通义》的主要思想。章学诚认为，学问文章要经世致用，道理就像五谷可以充饥，药石可以疗病一样简单明了。

内容理解

《浙东学术》是作者逝世前一年写成的。那时，他体弱病沉，眼睛失明，生活非常艰难。本文是《文史通义》中很有分量的一篇，凝聚了作者一生的学术思考。

课文没有节选的前两段，作者先是简单回顾了浙东学术的源流，归源于朱（熹）、陆（九渊），虽流派不同，皆不“空言德性”。其中提到王守仁、刘宗周、黄宗羲、万氏兄弟、全祖望等。虽然承认顾炎武为“开国儒宗”，但把他归为浙西之学，而以黄宗羲为浙东之学的典型代表。并指出，“顾氏宗朱，而黄氏宗陆”，“浙东、浙西，道并行而不悖”，“浙东贵专家，浙西尚博雅”。这些内容可以看做是全文的小序，因为涉及的学术史实庞杂，故选入课文时略去。

课文节选部分以作者的论述为主，可以看作是一篇完整的论文。作者首先从“天人性命之学”切入话题，以“不可以空言讲也”立论，由此展开全篇议论。

探讨天与人的关系，是中国古代哲学很早就关注的一个命题。夏商周三代，尤其是周代，信奉的天具有神学意义，它既是自然界风雨雷电的控制者，也是人间吉凶祸福的施降者，小到一年的收成，大到家国的兴衰，都由上天的意志所决定。所以周人产生了“以德配天”的思想。在孔子那里，天既有其明朗的自然属性，也有其可畏的神灵属性。前者如《论语·阳货》：“子曰：‘天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？’”后者如《论语·八佾》：“获罪于天，无所祷也。”《论语·子罕》：“吾欺谁，欺天乎。”在中国哲学中，也曾产生天人分离的哲学观，如荀子就强调天人分离，他在《天论》中有一句著名的话，就是：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”湖北荆门郭店出土的竹简（战国时期，早于荀子）中也有这样的话：“有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。有其人，无其世，虽贤弗行矣。苟有其世，何难之有哉？”《左传·昭公十八年》引郑国子产的话说：“天道远，人道迩，非相及也。”但是，在后来的哲学，特别是儒家哲学的发展中，天人合一的思想得到了强化，成为中国古代哲学的一个基本观念，产生了深远的影响。

至于性命之学，也其来久远。《易·乾》：“乾道变化，各正性命。”《礼记·中庸》：“天命之谓性。”孟子在与告子讨论“性”的时候，即言“生之谓性也”。韩愈《原性》：“性也者，与生俱生也。”古人认为“性”即“生也”，与生俱来的即是性；“命”，指命运，即人对之无可奈何的某种必然性，如吉凶祸福、寿夭贵贱等。孟子提出“存心”以“养性”，“修身”以“立命”的主张。他在《尽心下》中说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”孟子这段话，把性与命煮成一锅，强调“性”中有“命”，所以不去强求；“命”中有“性”，所以还要积极争取。孟子之后，性命之学众说纷纭，聚讼千古。

汉代的董仲舒将周代以来儒家的天道观和阴阳五行学说结合起来，杂以法家、道家思想，建立了“天人感应”学说，主张君权神授，天限皇权。作为董仲舒的学生，司马迁不能不受他的影响。但司马迁主要吸收了董仲舒关于历史演变、儒学兴起等论述，“亦欲以究天人之际，通古今之变，成一家之言”，著成《史记》，所以章学诚称之为“经世之书”。而后世儒者弃实务虚，妄图以“空言义理”来“尊崇德性”，流于空泛，为世所讥。需要注意的是，这里所说的“儒者”，及下文所说的“近儒”，都是指朱、陆学派的后学末流。对于朱、陆，章学诚还是很推崇的。《文史通义》中，专著《朱陆》一文，指出：“宋儒有朱、陆，千古不可合之同异，亦千古不可无之同异也。末流无识，争相诟詈，与夫勉为解纷，调停两可，皆多事也。”

课文所引孔子的话，见于司马迁的《史记·太史公自序》：“子曰：‘我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。’”（文字略有出入）章学诚非常推崇孔子这句话，在《文史通义》中多次引用，亦见

于《原道中》《言公上》《答客问上》诸篇，可见他对这句话的钟爱。章学诚以“六经”为史，把“六经”看做历史典籍，所以非常赞赏孔子“述而不作，信而好古”的学风。圣明如孔子，可以代天立言，尚且不以空言取胜，“况他人乎”？这一反问简明有力，发人深省。“天人性命”，自古以来就是人们关心的一个重要话题。对此，作者在本文中着意强调了是否空言、是否善言的问题，并分几个层次加以说明。其总的观点是：善言者，即非空言，而是“未有不切于人事者”。然后按照史的线索，逐一陈述：三代，没有“经”的概念，“六经皆史”，都关乎社会现实；后来，主要是汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，人们重视儒家经典，也是从“三代之史”、可为当世之鉴方面来考虑的；近世，理学之末流，空言义理，不切人事，实际上成了无源之水，无本之木；浙东之学，虽然也谈论性命，但一定要考之于史，用之于世，所以卓然自立。不难看出作者“爱憎”分明的态度，称颂“三代”“后人”“浙东”，贬斥“近儒”，虽不免有牵强附会之处（如言“后人贵经术，以其即三代之史耳”之论），却表现出鲜明的学术立场。

作者认为，肇自朱熹、陆九渊的学术之争，到后世愈演愈烈，实在是治学的桎梏，学术的荆棘。究其根本，还是空言鼎沸，不食人间烟火之故。作者用三个排比句，连贯而下，再次叙述了史学的渊源及其意义。认为“史学之本于《春秋》”，《春秋》是千古史学之祖，是章学诚的一个基本观点。他在《文史通义·答客问上》中说：“史之大原，本乎《春秋》。”这种观点是很有根据的，司马迁就是以继承周公、孔子事业的心志来撰写《史记》的，甚至迷信周公至孔子、孔子到他，相隔皆为五百年，著史大业非己莫属。归根结底，著史是用以“经世”的，性命是不能空言的，如果治学之人能依傍实事，不为空言，就不会有唯我独尊的门户之见。这个道理，作者在《朱陆》一文中表述得相当生动，他说：“惟著之于事物，则无门户之争矣。理，譬则水也；事物，譬则器也。器有大小浅深，水如量以注之，无盈缺也。今欲以水注器者，姑置其器，而论水之挹注盈虚，与夫量空测实之理，争辨穷年，未有已也，而器固已无用矣。”所以，治学不能离开器而空言水（道），浙东之学深明此理。浙东之学，其源出自朱熹，导自陆九渊，因为大家都有事可做，都本着经世致用的宗旨，因其所遇，扬其所长，所以都各有建树：有的偏于事功，有的重视节义，有的以隐逸避世，有的以融经裁史为乐，各有各的表现，可谓一本千花。当然，在我们今天看来，章学诚列举的这些所谓的浙东学人及其学风，不无美化的意味。如把王阳明镇压农民起义的行为称为“事功”，反映了作者的思想局限。他之所以对浙东学术如此夸张扬厉，娓娓道来，还是为了批评那些无所事事，“空言德性，空言问学”的人。这些“陋儒”，因为不学无术，既不通历史，也不关心社会现实，所以面目可憎，议论雷同，不得不刻意持门户之见以相攻伐，来显示自己的“见地”，实在是浅陋不堪，荒唐可笑。值得注意的是，作者在这里用了“黄茅白苇”一词来形容“陋儒”的空泛学说，这是一个在《文史通义》中作者经常使用的词语，多次出现于不同篇章。这个词源于苏轼给他的学生张耒（字文潜）的一封信（《答张文潜县丞书》）中，原本是批评王安石搞学术垄断的。其中说道：“文字之衰，未有如今日者也。其源实出于王氏。王氏之文，未必不善也，而患在于好使人同己。自孔子不能使人同，颜渊之仁，子路之勇，不能以相移。而王氏欲以其学同天下！地之美者，同于生物，不同于所生。惟荒瘠斥卤之地，弥望皆黄茅白苇，此则王氏之同也。”王安石在变法的同时，还实行文化革命，极力推行他的《三经新义》（三经：《周礼》《诗》《书》），把它打造成了科举考试的标准教材。不照此答卷，即无缘及第。王安石的《三经新义》，意在纠正汉唐以来注疏儒家经典的雕虫之术、章句之学，强调整体理解，但也开启了凭空议论之风。章学诚习用这个典故，其寓意颇深。

文章结尾一段，可以看做是补充论述。作者以一问一答的设问方式，通过对质疑的辩驳，进一步批判了“舍今而求古，舍人事而言性天”的风气，再次申明治学要“切合当时人事”的思想，充分表现了作者经世致用的治学思想。

通观全文，作者立论鲜明，引证丰富，反对空言、提倡切实致用的思想贯穿始终，字里行间洋溢着堂堂正气和烈烈激情，联系到作者当时著文的老病困境，及今读之，不能不为之感动。

教学设想

一、本单元所选的两篇课文，涉及很深的思想史背景知识，学习的重点是作为经典原文阅读的《〈日知录〉三则》。教学时，首先应该参照“单元介绍”“课文研读”“有关资料”部分提供的说明或资料，简略介绍顾炎武的生平事迹，着重从时代背景、学术背景方面阐述顾炎武“经世致用”的思想。可以用“天下兴亡，匹夫有责”的话题导入，引发学生的学习兴趣。然后指导学生对照注释通读课文，理解课文的基本内容。

二、通过检查学生的诵读情况，判断学生的理解程度，纠正学生在字词读音、句读、语气方面的错误，提醒学生注意这几则札记不同的语言风格，然后以提问的方式考察学生对具体内容的理解。在此基础上，教师可对每则札记的主旨及其共通性略加提示，引领学生从作者语言的丛林中走出来，以更为宏观的视野研读课文。要通过作者关于作文、做人的论述，体会其经世致用思想，而不仅仅把这几条札记当做“文论”来读。对于“课文研读”部分作者有关学术思想的深层探讨，可择要介绍，不一定面面俱到。

三、就作者论述的主要观点展开讨论。一方面，以充分理解、领会作者的思想为目的；另一方面，也可以对作者议论中的偏颇之处加以驳议。讨论的题目，可以用“课文研读”部分所列的问题，也可以自拟。教师应该帮助学生认定讨论题目是否具有较高的价值和意义，若形成正反两方面的意见，要鼓励学生的独立思考和个性化解读，也要对学生偏离太远的认识予以纠正。

四、《浙东学术》一文，以学生自学为主。教师同样需要作一些必要的背景提示，对章学诚与顾炎武的学术源渊、立论异同作简略概述，重点揭示他们学术思想的共同之处，即“经世致用”。也可以从语文学习的角度，比较两篇课文的文体特点和论证风格，以为写作借鉴。

五、指导学生完成课后“思考·讨论·练习”题目，使学生利用本单元学习得到的启发和感受，就自己的认识水平或社会调查情况写成短论或短文，然后在作文课上进行交流，并择其优者加以讲评，同时总结出一些普遍存在的问题或不足。

关于练习

一、结合《文须有益于天下》，谈谈你对“经世致用”思想的认识。

答案可参考“课文说明”。

二、结合“经世致用”的学术思想，谈谈你对自己将来的专业选择与社会现实关系的思考。

这是一道学以致用的开放题。“经世致用”是本单元所选课文的中心议题，可以选取自己感受深刻的有关论述引发开来，结合当今的社会现实与个人的择业兴趣来谈，要注意在引证事例中表明自己的观点，避免空泛议论。

三、以“文须有益于天下”为题，写一篇议论文。有条件的中学，也可组织同学考察当地自然、社会的状况，写一篇有关地区经济、文化发展的调查报告或建议书。最好能针对一些具体问题展开，如学校周边环境的改善、社区服务的健全、农村的文化普及等。

这是一道偏重于社会实践的写作题。这个题目顾炎武写了，但他只是以札记的形式写了那么几句，太概括太抽象，没有展开论述。何况世易时变，“有益于天下”的具体内容也不一样了。如同题目所提示的那样，结合具体的社会实践活动，对这个题目会有更多的感性认识和理性思索，也就不愁没话可说了。

有关资料

一、扩展阅读

古人用韵无过十字

《三百篇》之诗，句多则必转韵（古人但谓之音，不谓之韵，今姑从俗名之耳）。魏、晋以上，亦然。宋、齐以下，韵学渐兴，人文趋巧，于是有强用一韵到底者，终不及古人之变化自然也。

古人用韵，无过十字者，独《闷宫》① 之四章乃用十二字。使就此一韵，引而伸之，非不可以成章，而于义必有不达；故末四句转一韵。是知以韵从我者，古人之诗也；以我从韵者，今人之诗也。自杜拾遗②、韩吏部③，未免此病也。

诗主性情，不贵奇巧。唐以下人有强用一韵中字几尽者，有用险韵者，有次人韵者，皆是立意以此见巧，便非诗之正格。

且如孔子作《易》《彖》④《象》⑤ 传，其用韵有多有少，未尝一律。亦有无韵者。可知古人作文之法，一韵无字，则及他韵；他韵不协，则竟单行。圣人无必无固⑥，于文见之矣。

（《日知录》卷二十一）

诗体代降

《三百篇》之不能不降而《楚辞》，《楚辞》之不能不降而汉魏，汉魏之不能不降而六朝，六朝之不能不降而唐也，势也。用一代之体，则必似一代之文，而后为合格⑦。

诗文之所以代变，有不得不变者。一代之文，沿袭已久，不容人人皆道此语。今且千数百年矣，而犹取古人之陈言，一一而摹仿之。以是为诗，可乎？故不似，则失其所以为诗；似，则失其所以为我。李、杜之诗所以独高于唐人者，以其未尝不似，而未尝似也。知此者，可与言诗也已矣。

（《日知录》卷二十一）

二、参考译文

文须有益于天下

文章不能在天地之间断绝，是因为它可以阐明道理、记述政事、体察百姓困苦、乐于称道别人的善行啊。像这样，有益于天下，有益于将来。多一篇，就多一篇的好处啊。如果涉及那些怪异、斗狠、悖乱、鬼神之事，写无从查考的话，抄袭别人的观点，作奉承谄媚的文字，像这样，对自己有害，对别人

---

①〔《闷（bì）宫》〕《诗经·鲁颂》中的一首长诗，共8章，在第四章连用12个谐音字。　②〔杜拾遗〕杜甫。　③〔韩吏部〕韩愈。　④〔《彖（tuàn）》〕《周易》中论断六十四卦卦名、意义的文字。　⑤〔《象》〕《周易》中解释卦象的文字，也指卦象本身。　⑥〔圣人无必无固〕《论语·子罕》：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”意思是不臆断，不绝对，不固执，不自以为是。　⑦〔合格〕这里指符合做诗的原则。

无益，多一篇，就多一篇的祸害啊。

著书之难

子书除《孟子》《荀子》以外，像《老子》《庄子》《管子》《商君书》《申子》《韩非子》，都自成一家之言。至于《吕氏春秋》《淮南子》，则不能自成体系了，所以选取诸子的言论，汇集成书，这是子书的一大变化啊。今人的作品，（观点）一一都出于自己之手，必然不是很多，大抵是像《吕氏春秋》《淮南子》之类（汇编而成）的。若一定是古人未触及的，后代不可缺少的，然后才著述，也许才能流传下来吧？宋朝人的著作如司马光的《资治通鉴》、马端临的《文献通考》，都是用一生精力完成的，才成为后世不可或缺的书。然而这些书中小的差错和遗漏，还是不能避免。像后人的书，越多错漏就越多，（著述）越快就越不能流传。之所以这样，是因为他们把写书看得太容易，而急于追求声名的缘故啊。

文人之多

唐、宋以后，文人何其多啊！固然有不懂经学，不通古今，而自以为是文人的啊。韩愈《符读书城南》有诗句说："文章谁说不贵重，解说经义是根本。雨水横流无根源，早晨满地夕已尽。为人不通古与今，如同马牛披衣襟。行事立身陷不义，何能希望多名誉。"而宋朝的刘挚训诫子孙，常说："读书人应当以器量见识为先，一旦有了'文人'的称号，这个人就没有值得称赏的地方了。"如此来看以"文人"身分在世上出名，哪里值得称道呢！这就是扬雄所说的"拾取我的文辞而不研究我的义理"啊。黄庭坚说："几十年来，先生君子只是用文章提拔奖掖后学，所以华而不实。"本朝嘉靖年间以来，也有这样的风气。而陆深记载的刘健告诫庶吉士们的话，李梦阳对此大为不平。

《宋史》说，欧阳修与学人晤谈，不曾涉及文章，只是谈吏政，认为文章只能滋润身心，政事可以惠及百姓。

浙东学术

研究天与人、性与命的学问，不可用抽象的言辞来讲啊。所以司马迁本着董仲舒的天人性命之说，写出了有益于治国安邦的著作（《史记》）。儒者想尊崇人的天赋禀性，却又抽象地谈论义理来作为（治学的）功绩，这就是宋明理学被才德高尚的人所讥讽的原因啊。孔子说："我要把我的思想托付于空洞的理论，倒不如在叙述具体历史事件中体现出来深切彰显啊。"这就是《春秋》为什么可以有助于治国的缘故啊。圣明像孔子，言语代天行教化，尚且不以空洞的话取胜，何况别人呢？所以善于说天与人、性与命，没有不切合于社会现实的。夏商周三代的学术，只知道有史学而不知道有经学，是因为它切合社会现实啊；后人看重经术，（也）因为它就是三代的历史啊；近代儒者谈论经学，好像在社会生活之外，另有所谓的义理啊。浙东学术，谈论性与命的必考究于历史，这是它卓然自立的原因啊。

朱熹和陆九渊持议不同，为门户之见大加攻伐，（他们的争论）是多年以来束缚人们思想的所在，也是多年以来（阻碍）学术的荆棘林啊。推究他们争论的缘故，是因为他们只是空话沸腾而不切合世事罢了。明了史学本于《春秋》，明了《春秋》是可以用来治理国家的，就应该知道性与命的学问不能空说，而谈论学问的人一定要有实事可做，不但是没有门户之见可持，而且没有渠道持门户之见啊。浙东学术，虽然源流是一样的，但因为他们的境遇不同，所以在现实中的表现（也不同），王阳明发挥它而立了功绩，刘宗周发挥它而成就了气节，黄宗羲发挥它而隐居不仕，万氏兄弟发挥它而治经著史。虽然同出于一个源头，而表现出来的形态却有很大差别，这是因为他们各自有事可做的缘故啊。那些不做应该做的事，而只是空论天赋禀性，空谈学问，（他们的学说）就像黄茅白苇，面目非常相像，不得不创

立不同的门户，来表示自家的见解而已，所以只有浅陋的儒者才争门户之见啊。

可能有人说：功绩气节，真的可以和著述相提并论吗？回答说：史学之所以可以资治，（因为它）本来就不是空洞的著述啊。例如六经，同出自孔子之手，儒家先辈认为成就没有大过《春秋》的，正是因为它切合当时的社会现实啊。后来的人说到著述的，舍弃今世而迷恋古代，舍弃社会现实而谈论性命天人，则是我不得而知的了。治学的人不懂得这个道理，不足以言史学啊。

三、《日知录》研究（赵俪生）

顾炎武诞生于明万历四十一年，公元1613年，到今年恰恰350年了。我们是应该好好来纪念一下他的。因为顾炎武不是一个寻常的人物或学者，一如潘耒《日知录序》中所说，“先生非一世之人，此书非一世之书”，确实，他是个给他的当代以及我们后代留下了多方面深刻影响的人，是从孔夫子到孙中山中间值得我们总结的一个人。关于他所留下的影响，历来谈论的人也不少，不同的人做过一些各自不同形式和不同程度的表述与估计。由于顾炎武的成就是多方面的，而每个方面又打着深刻的时代烙印和局限，在他以后又经过了包括正确和歪曲两个方面的继承，所以要对他的学术遗产来进行分析，这不是一件容易的事。但从总的来讲，至少在如下的几个方面，他无疑是起了积极作用的。

第一，他在他自己的历史局限下，在认识和实践、知识和行动的关系方面，树立了他那时代的典范。他标揭“行己有耻”，他说，“士大夫之无耻，是谓国耻”，他说“人无植节，行若狗彘”。在他的文章中，他对文天祥、郑思肖、胡三省等有着爱国主义思想并且在行动方面坚持了这些思想的人，进行表扬；对李陵、谯周、谢灵运、王维、蒲寿晟，甚至连爱国主义者辛弃疾的某些几微之间的动摇，他都进行了指摘；对晚明的一些摇摆投机的败类（如钱谦益辈），则进行指名或者不指名的声讨。而他本人的行动又如何呢？这是尽人皆知不需多事铺叙的，他仆仆边塞三十年，最后他的妻在江南死了，他写了五首悼亡的七绝，中有句云：“地下相烦告公姥，遗民犹有一人存。”有人说，这仅仅是地主阶级反满派和拥满派的内部斗争，并没有多大价值；但无论如何，反满派至少在顺治年间较之投降派还是起着较显明的进步作用的。所以，我们说，顾炎武在他的认识和实践一致、知识和行动一致方面所做出的典范，还是具有一定的历史意义的。

第二，他在学术联系政治、学术为政治服务的这个方面，也树立了典范。顾炎武一生治学，可以说从来就不是脱离政治、为学术而学术的。从《肇域志》《天下郡国利病书》到《日知录》以及一切诗文杂著，他都显明地贯穿着一条“天下利病，生民疾苦”的总线索。即以《日知录》来看，每当他总结了三代汉唐宋元诸朝的某项典章制度之后，他几乎无一处不加上“有明之季”“万历以来”“崇祯之世”……如何如何的评论，这不是一种形式上的附赘，而是密切结合当代、落实到当代的具体表现。这跟乾嘉学者一谈到当代就噤若寒蝉的态度，是截然区别着的。这中间，自然有着进行往复辩难的余地和问题。譬如有人可能问，顾炎武联系政治是站在哪个立场上的？——统治者的立场上呢，抑或是被统治者（广大人民）的立场上呢？从他的全部著作看来，显然他主要是站在统治者的方面来考察问题的，例如如何调整中央和地方间统治权的关系，如何调整省府州县的设置，如何统一度量衡，以减少国家对人民剥削榨取的不平均等问题。这无庸替他否认，或者进行掩饰，但在这里仍有两点可辩。第一，他是17世纪的封建儒生，他不可能全心全意为人民考虑问题；第二，国家职能的某些分支与人民生活和社会公共事业也是密切联系着的，如水利、道路、河渠、丈量土地和均税，以及互助和赈恤等等，顾炎武也是十分关心的。这就是说，顾炎武的密切联系政治虽然就其主要部分来看无庸置疑是为了统治者“致治”的，但我们假如由此而获得顾炎武所联系的政治完全不联系社会和人民的结论，那也是片面的。再譬如，也许还有人问，顾炎武总结许多历史上典章制度的经验教训，是为了谁？与顾氏同时学者黄宗羲

（黎洲）亦曾著《明夷待访录》一书，自拟殷亡后之箕子被访于周武王，雍、乾时爱国学者全祖望就曾指摘说，“存一待之念于胸中者，而麦秀之恫荒矣”。这是指摘黄宗羲的立场不稳，说他在这里埋伏了政治动摇的可能。其实，这种指摘也未见得是公允的，顾炎武讲过这层道理，说“有亡国，有亡天下”；姓朱的统治完了，代之以爱新觉罗的统治，这是亡国，对待“亡国”自然需要采取态度；但还有“亡天下”，那就是说抛开姓朱的和爱新觉罗的差别，社会和广大人民生活是一直要持续下去，对这些社会生活和国家公共职能提些意见，总结些经验教训，留待后世的参考，即所谓“立言不为一时”，在当时的历史局限之下，又有什么坏处呢？所以总起来看，顾炎武的学术联系政治，其中虽有种种历史局限，但在他的具体年代中，仍然是可宝贵的。

第三，他在学术方面，也树立了极重要的典范。这一方面的内容，历来的人说过的话很多，但多半用“清学之开山”一句话来总括，未免失之于笼统，缺乏细致的历史的分析。其实，有清三百年的学术又何尝是停滞的和不运动变化发展的呢。清末的王国维就替它划分了段落，说“国初之学大，乾嘉之学精，而道咸以来之学新”。这寥寥几句话，就很耐我们嚼味。王国维以顾炎武为“国初”之学的代表者，说他“大”，而没有说他“新”和“精”，这不是没有缘由的。顾炎武对中国历代周边诸族诸国的问题不是毫不注意的（《日知录》卷二十九就比较集中地写了一点），但他没有像徐松、张穆以来的“史必金元，地必西北”那股专题的劲儿，当时鸦片战争尚未发生，顾炎武救亡图存的政治要求自然与晚清时人也有所区别，这在学术上也必然会有反映。顾炎武当时对地理沿革、文字声韵等事已经给予了极大的注意，并把这些学问运用到治“经”的方面去，而且还写了专著《音学五书》，但从总的方面来看，他的学术跟高邮王氏父子之伦尚存在着很大的差异：（一）乾嘉学者搞分支的学问（分支到各治一经），顾炎武搞综合的学问；（二）乾嘉学者不敢或者不屑于联系现实政治，而顾炎武大胆地拥抱现实政治；（三）乾嘉学者治学方法中形而上学的局限与日俱深，而顾炎武的学问通达，形而上学的局限比较小，所以笼统地说顾炎武是“清学之开山”，不一定很妥当，尤其不应该把乾嘉以后形而上学化和脱离政治的东西，说成是顾炎武的遗留。但真正遗留的东西也不该抹煞，例如他在历史学和文献学的基本功问题方面所做出来的典范。自然，无论局限在这一点上来看，或者联系上述共总三点上来看，顾炎武不是、也不可能是什么绝对意义上的“开山”。论学者讲究节操，那么文天祥、胡三省等早已开其端；论学术联系政治，王安石、司马光从革新和保守的不同方面也提供了显明的先例；在文史学的基本功问题方面，事情亦复如此。东汉的郑玄、南北朝的颜之推、唐朝的杜佑、宋朝的郑樵、元朝的马端临，或多或少，不能说没有开启了这一方面的端倪。声韵之学和地理之学，明中叶以来也每每有其前站。但不管这些，顾炎武无疑仍是17世纪这些方面的重镇。他开启了或者巩固壮大了历史学和文献学基本功的一些项目门类，明确了属于这类基本功范围内的一些方法和态度。

譬如说，第一，他相对地强调感性材料的作用。这一点是有它自己的历史背景的。继宋朝理学之后，明朝心学极占优势，士大夫争讲些什么明心见性、惟微精一之说，到主观唯心主义的境界中去追求一切，脱离现实政治，脱离客观存在，天天说着一些“语录”体玄妙糊涂的话。顾炎武在大力纠正这些时代弊病方面，是起了积极作用的。他主张重视感性材料，主张从掌握感性材料出发，来谈论一切，他标榜“博学于文”的口号。这在批判明朝中叶以来主观唯心主义哲学潮流来说，顾炎武与不久以后的颜元（习斋），起了相同的作用。这至少是客观哲学的倾向，并且有很大的可能导向唯物主义个别论点的达成。他强调感性材料，但不能从而得出他立意排斥理性、排斥理性指导作用的结论（他的好友张尔岐曾有过这方面的质疑），至于近代学者胡适、钱穆等或借顾氏考据学的幌子，来抵制科学理论，则不应由顾氏负责。第二，他把可以论证历史、并从而达成哲学论点或者哲学体系的感性材料的范围，扩展到了他的历史时代所可能达到的广阔范围（甲骨卜辞尚未发现，自不可能接触），举凡诸经、诸子、各家

注疏、历代官私史籍，以至金石碑版、韩柳之文，李杜、元白之诗，各州郡县的志书，以及旅行实遇、调查所得，无不成为证史的根据。他在章学诚（实斋）之前一百年提出“六经皆史”的理论，他说：“孟子曰，其文则史，不独春秋也，虽六经皆然。”扩大了治史的感性材料的范围，这对于从历史现象中归纳出有用的和保持一定正确性的结论，是有很大帮助的。第三，在顾炎武的历史时代，不仅没有马克思列宁主义，除先秦名学外连有着比较完整体系的低级逻辑学学科也是没有的，但顾炎武从他自己实际的历史学操作和文献学操作中，获致了并且具体体现了逻辑，举凡大概念与小概念的差别，下定义和做分类的必要，材料根据的归纳为原理原则，以及原理原则对具体情况的演绎论证，等等，在顾炎武的所有学术著作中，几乎全部是明朗的，不含糊的。他还由此出发，要求史学工作者不能对客观史料进行任何任意的和主观的增减改动，提出“述而不作”，“史之阙文，圣人不敢益”的主张（自然理性的上升和达到哲学高度上的正确的“作”，顾炎武则并未提出，这是应该排斥的）。第四，正由于他空前扩大了历史学文献学资料的范围，因而也就自然而然地开拓了一些更细小的学科分支，如地理沿革学、文字音韵和训诂之学、版本目录校勘辑佚之学、金石文物之学，等等。这些细小的分支，对于历史学的本体来说，它们是辅助的，但不是可有可无的，而是必不可少的，故近代每呼此类细小分支为基本功训练云。顾炎武处在基本功正式创设的较早时期，自然没有以后的那样精细，但他给这些基本功和历史学本体间所摆的关系和位置，却是比较正确的；他把这些基本功细小分支彼此间的关系，也安排得比较不孤立、不形而上学化。仅就以上荦荦四端来看，顾炎武在学术方面，也就是说主要在历史学和文献学方面，是树立了极重要的时代典范的。

自然，顾炎武也如任何其他一位旧时代的学者和历史人物一样，也有着自己的缺陷。例如，他时常发出一些个别的在哲学上显然是属于唯心性质的论点，其中最典型的，像一些厚古薄今、颂古非今的论点（其中借古传达当代政治理想者，不包括在内）。其次，在“正统”和“异端”这两大分界性的思想领域内来说，他思想体系的总倾向性是“正统”的，从而他对异端思想家李贽（卓吾）就诋斥不遗馀力，对一些稍具异端或者仅仅是在个别点上违背了“正统”的人物，如曹操、武则天、王安石等，也甚少好评，甚者亦予以诋斥。再例如，对于历史上作为阶级斗争形式之一的农民起义，他也保持不予置喙的态度（这也许是“不语怪力乱神”的正统态度吧），即便与他自己生逢当世的轰轰烈烈明末农民大起义，他所见所闻定不在少，但他既没有写一部像《绥寇纪略》那样的专书，在《日知录》中也没有给起义事迹以一定的位置，这跟他早年纂辑《天下郡国利病书》时尚能把浙江、江西等地起义材料大量编写的态度，也是有区别的。他是最娴熟于历代典章制度的，在《天下郡国利病书》中，他也曾大量搜集了地主阶级使用洒派、诡寄等手段将国家赋役转嫁到农民身上的大批材料，但在《日知录》中，他对经济剥削制度的实质，却很少做出较深入的揭示。至于在他说来最具有代表性的政治见解，即“寓封建于郡县之中”的封建士大夫“地方分权论”，或者叫做“地方自治论”，在当时形势下这种主张究竟是进步的，抑是落后的，或者说，其中哪一部分是进步的，哪一部分是落后的，则非三言两语所可辩论清楚。但在这里可以指明一点，即对比起前面所表述的三大典范来，这些缺陷在总体上还是居于次要的地位。在我看来，从总体上平衡起来考察，顾炎武这个历史人物和学者还是应该在很大程度上给予肯定的；自然，实事求是的批评同样也不可缺少。

（节选自《〈日知录〉导读》，巴蜀书社 1992 年版）

第十单元

Di Shi Dan Yuan

人文心声

单元说明

教学目标

一、了解中国近代文艺理论及学术研究的转型，培养和启发阅读文艺学论著的兴趣，尝试用现代哲学眼光审视文学作品。

二、研读《人间词话》和《〈红楼梦〉评论》，领会王国维的“境界说”和“红学”观点，把握王国维的文艺思想及其意义。

三、结合《人境庐诗草自序》，感知并了解黄遵宪的诗歌创作主张，把握处于文化转型期的传统文化特点，形成开放而健康的文化态度和文化视野。

单元介绍

本单元学习近代文艺学专论。

我国文艺理论有着丰富的遗产，有的是专著，有的散见于诗、文和笔记中。它们受到特定历史时代的哲学、宗教和其他政治、经济条件的影响，在传承一定的文学传统的同时，又会产生某种新的文学思想。研读这些著作，有利于了解中国文学在长期的发展过程中所形成的独特的审美意识与表现形式，增进对传统文化精髓的了解，增强理性思辨能力。

本单元所选的三篇课文，都是处于晚清世纪之交的文艺学作品。在继承中国传统的诗学理论的同时，都反映了中国文化与学术由古代向近代的转型，都有着丰富的文化内涵，文质兼美，给人以思想的启迪。

王国维是第一个系统地运用西方哲学思想研究中国文学的学者，也是中国近代美学的开创者。他的《人间词话》在形式上继承了传统诗话、词话的特点，但在理论上融合了西方美学思想，以“境界说”为核心，广泛触及了文学创作中的诸多规律性问题，把中国传统诗学理论推向一个新高度；他的《〈红楼梦〉评论》运用叔本华的哲学观点来探讨《红楼梦》的创作主旨，强调了《红楼梦》的悲剧性质及其价值，开创了中国现代文学批评的先河。黄遵宪潜心诗歌创作，不避流俗，主张“我手写我口”，提出了“诗之外有事，诗之中有人，今之世异于古，今之人亦何必与古人同”的观点，具有诗歌革新意识，可谓领风气之先。

本单元的学习重点是研读文艺理论经典著作，透视中国传统文化理论的精髓，了解中国近代文艺理

论和文学创作的发展趋势，并以开放的眼光审视中国文化的走向。

教学中，教师可参考“课文研读”和“有关资料”部分，了解各篇的文化背景、内容要点、学术成就及影响。结合“阅读指南”，指导学生抓住课文的精髓，领会文章的要义，了解王国维和黄遵宪的文艺思想。课文后涉及的练习，旨在引导学生在理解各篇文章所涉及的文艺学观点的基础上，致力于运用，这对提高学生的审美能力和鉴赏能力，培养语文的读写能力，是十分有益的。

“有关资料”中也补充了一些相关著作片段，它们是对课文内容的补充，教学中可以参读。课文中涉及的“境界说”、“红学”观点、诗歌革新主张，都是中国文学批评史上的著名的论点，教学中要注意弄清它们发展的渊源，并结合现代哲学眼光加以审视，提高学生的阅读兴趣，增加相应的文化知识，培养一定的文学研究能力。

课文研读

【经典原文】

《人间词话》十则

文化背景

王国维（1877—1927），初名德桢，后改为国维，字静安，亦字伯隅；初号观堂，又号永观。浙江海宁人。我国近代著名的学者，清华研究院开创之初的“四大导师”之一。

王国维生活的时代，正是近代史上各种政治势力、学术思潮、人生理念剧烈动荡、冲突、融合的时代。戊戌变法失败后，中国社会在经济和文化准备极不充分的情况下，向着畸形的资本主义政治制度转化，西方文化大量涌入，思想界的动荡尤为突出，并深深影响了当时的文学。

王国维“体素羸弱，性复忧郁”，在多难的时代面前不断追寻着人生的真谛。22岁以前，王国维在家乡接受传统教育，为以后治文史、考据之学奠定了基础。但却不喜科场诗文，参加科举考试时“不终场而归”，表现出鄙薄功名、重情多思的人生志趣。1898年后，王国维来到上海，逐渐开始接触康德、叔本华哲学，对叔本华的《世界是意志和表象》（又译为《作为意志和表象的世界》）更是“大好之”，希望借助西方哲学来解决现实人生中的困惑。叔本华哲学的社会批判色彩、高扬生命意志的异端精神，和少年王国维求新求异的思想倾向相顺应，而二人在“悲观主义人生论”上的契合，对王国维此后的人生观、文学观产生了深远的影响，也给王国维的文学创作和研究浸染上浓厚的悲观主义色彩。

1905年，王国维完成了《红楼梦评论》，这是以西方哲学阐释中国小说的首次尝试，也是“红学”史上最早的一篇具有现代学术性质的论文。他以叔本华的哲学观点来分析阐述这部中国古代小说名著，把《红楼梦》说成是一部以“解脱为理想”的“宇宙之大著述”，并且根据亚里士多德的悲剧理论，肯定《红楼梦》是能唤起“恐惧”和“悲悯”之情、“感发”人的情绪、“洗涤”人的精神的最高级的悲剧。此外，他还批评了旧红学派主观主义的索隐和臆断，提出了“美术之特质，贵具体而不贵抽象”，“就个人之事实，而发见人类全体之性质”的文艺观点，可以说是以胡适为代表的新红学派之先声。

当王国维发现自己醉心研究的哲学无助于解决现实人生困惑时，这位集诗人、哲学家气质于一身的学者把研究方向转向了文学和史学，在诗词创作、文史研究等各方面都取得了巨大的成就。1906年，

王国维《人间词》问世，作为王国维生命底蕴的流露，精神生气的灌注，《人间词》给词的创作开辟了一条精微深美的“哲理化”境界之新道路。1908年，王国维的《人间词话》开始在《国粹学报》连载。作为王国维文艺哲学成熟的代表作，《人间词话》沿用中国传统的诗话、词话的形式，将康德、叔本华、尼采的美学观念和中国固有的诗、词、曲创作的丰富材料相结合，兴之所至，随感而发，仅于手定本略加编次，形成了中国诗话、词话发展史上以“境界说”为核心的观点新颖、立论精辟的划时代论著。

“境界”原为佛学上的术语。以“境界”论诗，始于唐代。如王昌龄《诗格》云，“诗有三境”，即“物境”“情境”“意境”。到明清两代，“境界”和“意境”已成为文学艺术评论中普遍使用的术语。王国维曾自诩说：“沧浪所谓‘兴趣’，阮亭所谓‘神韵’，犹不过道其面目，不若鄙人拈出‘境界’二字为探其本也。”他所标举的“境界”，内涵丰富，既是指真切鲜明地表现出来的情景交融的艺术形象，又涉及到作者的体验、作品的表现、读者的感受等方面，与传统文论中的“意境说”有着根本的不同。如开篇云：“词以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句。五代、北宋之词所以独绝者在此。”接着借用西方美学观念，依次提出“有造境，有写境”，“有有我之境，有无我之境”，有大境界，有小境界，有“隔”，有“不隔”，有“客观之诗人”，有“主观之诗人”，以及“诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外”等一系列观点，为“意境”说注入了新的内涵。可以说，王国维的《人间词话》熔西方美学思想与中国传统文学批评于一炉，有助于人们以现代眼光去审视中国传统诗学，具有很高的价值。

撰著《人间词话》后，王国维开始将志趣转移到戏曲方面。1912年，完成了《宋元戏曲史》，开创了一向不被旧时代学者重视的戏曲史研究，和鲁迅的《中国小说史略》一道被郭沫若称为“中国文艺史研究上的双璧”（《鲁迅和王国维》）。

辛亥革命后，王国维的人生志趣和治学方向再次转折，埋首于古文字、古器、古史的研究，在“国学”考据方面取得辉煌成就。但其政治态度日趋倒退。1923年，他欣然“应诏”北上，担任皇帝溥仪的“南书房行走”。1924年11月溥仪被逐，王国维视为奇耻大辱，欲投御河自尽未遂。1927年6月，当北伐军进抵郑州，直逼北京时，王国维留下“经此世变，义无再辱”的遗书，投北京颐和园的昆明湖自杀。

内容理解

本单元所选十则《人间词话》，可分为三方面内容。

第一则为总纲，冠于全书之首，作者开宗明义提出“境界”说，并高度概括境界的意义。作者以“境界”来论词的格调之高下，指出有“境界”则有“高格”，才能产生名句，并论及五代、北宋词高标独绝的缘由。可见在王国维心中，“境界”高于一切，在艺术创作中起决定作用。

第二至六则，从不同角度论述“境界”问题。

第二则从创作方法角度谈“造境”与“写境”。包含两层含义：一是指出“造境”与“写境”之分主要是由不同的艺术创作方法所造成的。造境主要是由理想家按其主观“理想”虚构而成，离现实较远；“写境”则是由写实家按其客观“自然”描写而成，贴近于现实。“造境”即是“虚构之境”，“写境”即是写实之境。由于两种创作方法的不同，而造成两种不同的境界，文艺就分成了理想与写实两大派。二是进一步分析了两派的联系和渗透。指出“造境”并非是胡编乱造，而必须遵循自然规律，植根于客观世界；“写境”并非是照搬自然，而必须用审美理想对生活加以提炼、改造。实质上强调了艺术境界既要描写自然又要表现理想，是理想与现实的统一。这一观点与我国传统的“虚实”论有关，并受到西方美学观的影响，较为精辟地论述了“写实”与“理想”两派（即现实主义与浪漫主义两派）的特点、区别和联系。

第三、四则从主客体关系角度谈“有我之境”与“无我之境”。

作者首先举例阐明什么是“有我之境”与“无我之境”。“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去”表现的是独立黄昏、惜春伤逝的“我”，面对着雨横风狂、落花飘零的“外物”而产生的一种无可奈何的伤感。“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”写的是料峭春寒、杜鹃啼血、夕阳西下之景，在羁旅漂泊的“我”看来，一切外物都渗透着孤独、寂寞、无限凄婉之意。两诗的作者均带着强烈的主观感情色彩观察外物，并把这种感情投射到外物之上，是“有我之境”。“采菊东篱下，悠然见南山”、“寒波澹澹起，白鸟悠悠下”，则都表现出心境完全融化在客观静穆的景物之中的浑然物化之境，诗人为外物所吸引达到忘我境界，外物以本来生机勃勃的面目呈现于诗人眼底，是“无我之境”。

其次，作者进一步指出“有我之境”的观物方式是“以我观物”，“于由动之静时得之”，结果给人的美感为“宏壮”。“无我之境”的观物方式是“以物观物”，“于静中得之”，结果给人的美感是“优美”。可见，“有我之境”与“无我之境”是根据观物方式的不同及由此而产生的美感性质的不同来区分的。需要注意的是，作者所谓的“无我之境”并非指作品不带作者任何的主观感情及个性特征，而是指审美主体达到“宁静之状态”，全部沉浸于“外物”之中，达到物我合一的“优美”的境界。所谓“有我之境”，也不单是指感情强烈个性鲜明之境，而是指“我”的意识尚存，诗人不仅鲜明地意识到他自己的心理状态，而且把它的色彩点染到所见的外物中，即“物皆著我之色彩”。

再次，王国维指出“有我之境”与“无我之境”的创造有难易之别。相对来说，人都有生活之欲，往往带着“我”的意志观物，作品总是带着主观色彩，所以“写有我之境者为多”；而能达到物我浑然境地的“无我之境”，就较为难得，“此在豪杰之士能自树立耳”。不过，王国维认为“无我之境”与“有我之境”乃“优美”与“壮美”之别，都能给人以美感。

第五、六则从作者感受、作品表现的角度谈“境界”。包含三层含义：一是“境界”是情与景的统一，即“境非独谓景物也。喜怒哀乐，亦人心中之一境界”，真景物、真感情是构成境界的两个要素。二是情景要真，即要有“真景物、真感情”。三是“真景物、真感情”应得到鲜明真切的表达，即“著一‘闹’字，而境界全出”“著一‘弄’字，而境界全出”。前两点是从作者感受的角度阐述什么是“有境界”。王国维认为从作品的“原质”看，必须具备“情”“景”，且要“意与境浑”。而崇尚“真”则是王国维的一贯思想。他认为“真文学”应当不受功利的干预，做到景真、情真，而“情真”尤为重要，因为“感情真者，其观物亦真”。其次，王国维从作品表现的角度指出，作者观物写景，还需注意恰当表现，否则文不逮意，亦不能算“有境界”。如宋祁《玉楼春》“红杏枝头春意闹”中的“闹”字，张先《天仙子》“云破月来花弄影”中的“弄”字，前者生动地渲染出生机勃勃的春景，游兴无限的情致；后者传神地表现出云开月出、花影婆娑之景，意外欣慰之情，都能把“真景物、真感情”表达得极真极活，所以着此两字，“境界全出矣”。综上，可见王国维所说的“境界”，乃是强调真切鲜明地表现出情景交融的艺术形象。

第七至十则，谈论诗人的思想和艺术修养。

第七则以形象化的比喻描述艺术创作或学术研究的历程，把“境界说”与人生体验结合起来。指出一个诗人或学问家，必须要注意后天的修养，进行长期艰苦的探索，并且具备坚忍不拔、百折不挠的精神。第一步，要志存高远，广泛涉猎，吸取前人的经验，独辟蹊径；第二步，要苦思苦想，孜孜以求，如追求热恋中的情人般无怨无悔；第三步，才是在上下求索中顿悟，犹如在人海中突然找到朝思暮想的心上人般豁然开朗，在艺术上或学术上做出独有的贡献。

第八、九则把“境界说”与作家本身的内在修养结合起来，强调诗人应该有开阔的胸襟和卓越的见识，修身而成“大家”。一是以苏东坡、辛稼轩为例，指出苏词之所以好，在于超旷的襟怀；辛词之所以好，在于豪放激荡的气度。从而肯定创作者内在的胸襟气度决定了词的境界。二是推崇“大家”之

作，指出“大家”具有与生俱来的内美气质，因其“所见者真，所知者深”，言辞脱口而出，率真自然，毫不虚伪作态，所以能写真景物、真性情、真境界，其作品也会达到沁人心脾，使人豁然开朗的境界。此处所言，揭示了境界各构成元素的特征。沁人心脾，指所抒之情应情深而动人；写景必豁人耳目，指所写之景应特征分明，生动形象，给人留下深刻印象；其辞脱口而出，则指言语的自然真切。由此可见，王国维推崇苏、辛，注重人格的真切，看重内在的修养。这与中国古代美学家的主张是一致的。如叶燮《原诗》言：“有是胸襟以为基，而后可以为诗文。”

第十则把“境界说”与创作者对待现实生活的态度、方法结合起来。首先指出诗人要“入乎其内”，深入生活，才能获得丰富的创作材料，逼真地描绘生活，作品才有生气；又需“出乎其外”，超脱出来，“胸中无物”，从一定的高度观察生活，摆脱生活之欲，从而实现对审美对象的静观，写出深刻独到的内容。可见王国维注意到了艺术与生活的辩证关系，重视诗人的修养之途。其次，以周邦彦、姜白石为例，进行具体评判。他认为周邦彦的创作“能入而不出”，是因为周词“模写物态，曲尽其妙”，但终因出物不够，而显得“意趣不高远”。说姜白石以后的词人既无出也无入，可能有些偏激，但南宋以后词坛的不振，与出入的不明是有关系的。

《人间词话》节选部分以“境界”为核心，阐述了“造境”与“写境”、“有我之境”与“无我之境”、“入乎其内”与“出乎其外”等问题，广泛触及了主观与客观、景与情等美学问题。是中国古典美学和文学理论的集大成者，又是中国现代美学和文学理论的开创者。

此外，《人间词话》继承了传统诗话、词话的形式，说理形象，清新雅致，也值得借鉴。其形象化主要表现在四方面：一是善于引用古诗词名句来说理，形象生动。比如以冯延巳、秦观的词诠释“有我之境”，以陶渊明、元好问的词诠释“无我之境”；以宋祁、张先的名句表现言辞表达在营造境界中的效果；以晏殊、柳永、辛弃疾的词表现人生以及学问探索的“三境界”等。二是善于以典型作家为例，增强说服力。如以东坡、稼轩论胸襟，以美成、白石论“出”“入”等。三是善于对比说理，分析透彻，易于理解。如“造境”与“写境”、“有我之境”与“无我之境”、“入乎其内”与“出乎其外”等。四是语言含蓄生动，浸透着诗人的真感情真性情，自有含蓄幽微之美，真切感人。

问题研讨

一、什么是“有我之境”和“无我之境”？两者是否有高下之分？

从作者所举例子看，“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去”，描绘的是落花飘零之景，在独立黄昏、惜春伤逝的“我”的眼中，外物被浸染上无可奈何的伤感。“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”，描绘的是春寒料峭、杜鹃泣血、夕阳西下之景，在羁旅漂泊的“我”眼里，外物呈现出孤独凄婉的色彩。可见，当主体带着强烈的主观感情色彩观察外物，并把这种感情投射到外物之上时所营造出来的境界，是“有我之境”。

“采菊东篱下，悠然见南山”，“寒波澹澹起，白鸟悠悠下”，都描绘出一种心境完全融化在客观静穆的景物之中的浑然物化之境。可见，当诗人为外物所吸引而达到宁静忘我的状态，以冷静客观的态度观察外物，外物以本来生机勃勃的面目呈现于诗人眼底时，所营造出来的与物俱化的境界，是“无我之境”。

从观物方式及审美感觉看，“有我之境”的观物方式是“以我观物”，“于由动之静时得之”，给人“宏壮”的美感。“无我之境”的观物方式是“以物观物”，“于静中得之”，给人“优美”的美感。两者的创造有难易之分，这是因为人很难完全忘却生活之欲而达到静穆的状态。所以“写有我之境者为多”，而能达到物我浑然的“无我之境”，就较为难得。但“优美”与“宏壮”是不同的美感，不必强分高下。

二、文中八次提到“境界”，其内涵是否一致？应该怎样理解王国维“境界”说的内涵？

不一致。第一则的“境界”，是总说。第五则提到“境界”，说明“情”也是构成境界的元素，而“有境界”的作品应该能真切鲜明地表现出情景交融的艺术世界。第六则提到“境界”，具体说明“境界”应该得到真切生动的表现。第七则提到“境界”，是与人生体验结合起来，象征人生向前追求而有所得的不同精神状态。总体而言，王国维所说的“境界”，有时也称“境”，内涵不尽相同。有的指客观景物，有的指情，有的指两者的统一，有的指造诣程度，等等。但就作者感受、读者审美角度看，崇尚真切、情景交融应该是其主要内涵。

三、作家应该怎样修养自身，才能写出有“境界”的作品？

从第七则看，要志存高远，甘于寂寞；苦苦探索、执著追求。从第八、九则看，要有开阔的胸襟、真切深刻的见识，要有真性情。从第十则看，要能深入生活、观察生活并注意有所领悟。

【相关读物】

《红楼梦》评论

内容理解

本单元所选《〈红楼梦〉评论》，节选自王国维《〈红楼梦〉评论》第三章，主要阐释了《红楼梦》的悲剧性质及其价值。作为“红学”史上最早的一篇具有现代学术性质的论文，王国维借鉴了叔本华的哲学及悲剧学说，力图从哲学的角度把握《红楼梦》的精神实质，具有现代文学批评的眼光。

第一段从国人的精神入手，指出传统的戏曲、小说多“乐天”色彩，多大团圆结局。如《牡丹亭》《长生殿》。进而对比指出具有“厌世解脱”精神的，只有《桃花扇》《红楼梦》。随后对比分析《桃花扇》《红楼梦》，指出《桃花扇》的解脱，“非真解脱”，是“他律”；《红楼梦》的解脱，是“自律”。《桃花扇》重在写“故国之戚”，是“政治的”“国民的”“历史的”；《红楼梦》则是“哲学的”“宇宙的”“文学的”。这样，便得出结论：《红楼梦》的价值就在于其“大背于吾国人之精神”的悲剧性。

第二段在第一段结论的基础上，进一步阐明《红楼梦》的悲剧性质，指出《红楼梦》是“彻头彻尾”的悲剧。作者援引了叔本华的观点，把悲剧分为三类：第一类是极恶之人相互构陷而成；第二类是由于不可知的命运；第三类是由于普通人物、普通境遇逼迫而成。随后，对三种悲剧进行了比较，指出前两种悲剧因为罕见，对于我们而言或可避免，而第三种悲剧却非偶然之事，时时会出现于眼前，也许是发生在自己身上，也许是加之于别人。亲身遭遇却无处鸣不平，因而是“天下之至惨也”。随后，作者又对《红楼梦》的悲剧缘由做了具体阐释，以“宝黛”爱情悲剧为例，阐明在这场悲剧里无一人是“蛇蝎之人”，亦没有“非常之变故”，却因为种种“通常之道德”“通常之人情”“通常之境遇”而“金玉以之合，木石以之离”，因此是“悲剧中之悲剧”。

综上，文章阐明了《红楼梦》的精神实质是悲剧，论述了悲剧之中悲剧的惨痛。在对中国传统文学精神加以回顾的同时，兼顾了西方叔本华的哲学观点，把《红楼梦》说成是一部以“解脱”为理想的“彻头彻尾之悲剧”，虽然不见得完全符合实际，但这种从哲学角度出发把握《红楼梦》精神实质的研究方法，值得借鉴。

此外，文章具有说理透彻的特点，对比论证、举例论证运用得当。对比论证如第一段与《牡丹亭》《长生殿》对比，突出《桃花扇》《红楼梦》以“厌世解脱”为精神实质；又对《桃花扇》《红楼梦》进行对比，进一步揭示《红楼梦》的悲剧价值；第二段将三种悲剧产生的原因、危害进行对比，突出了第

三种悲剧的悲剧性。举例论证如对《红楼梦》的具体阐释，能从贾母、王夫人、凤姐、袭人、宝玉、黛玉等各自立场出发，分析悲剧缘由，突出“第三种悲剧”的“至惨”之处，很好地为观点服务。

人境庐诗草自序

文化背景

如果说王国维主要是从理论上、学术上反映了中国文化在剧烈动荡时代的转型，作为戊戌变法前后诗歌改良运动的先驱，黄遵宪则更多在观念上、创作上反映了这一文化的转型。

黄遵宪（1848—1905）曾任驻日、英使馆参赞及旧金山、新加坡总领事，是杰出的外交家、政治家、教育家，晚清“诗界革命”的领袖。晚清资产阶级改良派的主要人物，既是政治家，也是诗人，如康有为、谭嗣同、夏曾佑、梁启超等。他们在诗歌领域内主张“以旧风格含新意境”（梁启超《饮冰室诗话》），在创作实践上则“堆积满纸新名词为革命”，倡导“诗界革命”。但如同他们所进行的变法维新运动一样，他们的诗歌以新典故代替旧典故，仅有新名词而缺乏新的生活素材与诗歌形象，仍然未能取得很大的成功。其中能独辟境界且卓有成效者，首推黄遵宪。

黄遵宪很早就有诗歌革新的意识。21 岁时，他就提出“我手写我口”的文学主张。而多年的外交官生涯更是开阔了他的眼界，使他能积极投身维新运动，并在诗歌中表现“古人未有之物，未辟之境”（《人境庐诗草自序》）。光绪二十二年（1896），他称自己的诗作为“新派诗”，表达了欲为群龙之首、领风气之先的想法。他潜心诗歌创作，结成《人境庐诗草》《日本杂事诗》等诗集。《人境庐诗草自序》则对自己在诗歌方面的追求作出了详尽的说明。其观点大体为最广泛地汲取古代文化和现实生活中的材料，打破一切拘禁，而终“不失乎为我之诗”。他提出“古人未有之物，未辟之境，耳目所历，皆笔而书之”，表明他重视以诗反映不断变化和日益扩大的生活内容；而“以单行之神，运排偶之体”，并用“古文家伸缩离合之法以入诗”，表明其诗歌创作的散文化倾向。总体而言，他能清楚地意识到古典诗歌传统不足以表现日益复杂的社会生活和文化知识，要求诗歌与时为变，在题材、风格、语汇方面打破一切禁忌，这对于推进诗歌的变革有重要意义；而他的创作有力地扩充了中国诗歌的内容，表现了当时先进的中国人走向世界、接受世界的姿态。

戊戌维新运动失败后，梁启超逃亡国外，正式提出“诗界革命”口号。他总结了谭嗣同等人的创作教训，认为满纸堆积新名词并不是革命，而是要“以旧风格含新意境”，利用传统形式表现新的题材和生活内容。因此，他大力推崇黄遵宪的诗，视为“诗界革命”的典范，当时，部分留学生正在提倡音乐教育，黄遵宪受此影响，写作了《军歌》《幼稚园上学歌》等歌词，被梁启超誉为“诗界革命之能事至斯而极”。

梁启超曾在《饮冰室诗话》中说：“近世诗人能熔铸新理想以入旧风格者，当推黄公度。公度之诗独辟境界，卓然自立于 20 世纪诗界中，群推为大家，不容诬也。”

内容理解

这篇文章是黄遵宪为自己的诗集《人境庐诗草》所作的序言，对自己在诗歌方面的追求和创作主张作出了详尽的说明。

作者首先交代了自己的经历，表明了自己对诗歌的“笃好深嗜”，介绍了成书之由。随后，在承认诗歌创作难有新意的前提下，提出自己的中心观点：“诗之外有事，诗之中有人，今之世异于古，今之人亦何必与古人同。”认为时代变迁，作者所经历的事、所遇见的人与古代有很大的不同，诗歌创作也不必与古人相同而应有全新的内容，从而表现了自己在诗歌创作上力求革新的主张。

接下来，作者具体介绍了自己心中理想的“诗境”、选材、风格，从不同角度表明了创作有新内容的诗歌应该注意的表达要求。其理想“诗境”包括四点：一是复兴“古人比兴之体”，二是“以单行之神，运排偶之体”，三是“取《离骚》乐府之神理而不袭其貌”，四是“用古文家伸缩离合之法以入诗”。其实主要是从语言表达方面提出了创新。“比兴”是传统诗歌的表现手法，但“取《离骚》、乐府之神理而不袭其貌”，却表现出重视“神理”而不拘于形式的创新精神；而“以单行之神，运排偶之体”“用古文家伸缩离合之法以入诗”的主张，则强调用散文自由变化的句式来融入诗歌创作，字句不避长短，可自由伸缩，有利于更好地反映新的内容。对于诗歌的材料，黄遵宪则认为应该以出自经史古籍且贴近现实的词汇来入诗，应该不避流俗，以现代社会的官书、会典、方言、俗语来入诗，应该记叙“古人未有之物、未辟之境”。这就在选材的丰富性、生动性方面做出了新的尝试，是同时代旧派诗人所不及的。对于诗歌的风格，黄遵宪则认为应该借鉴曹植、鲍照以下至晚近各家，但又应“不名一格”“不专一体”，摆脱旧的束缚而创造出“为我之诗”，有自己独有的风格。总体而言，黄遵宪在诗歌理论上强调创新，强调开辟古人未有的境界，是有积极意义的。随后，作者引用名言，表达了自己“心向往之”的决心。

从黄遵宪的创作实践来看，能“我手写我口”，不避流俗语，成为后来胡适等人倡导的白话文学的先导。他能熔铸新思想于旧风格，取材新鲜，形式生动，是新旧过渡时代的成功诗人。

教学设想

一、本单元可以用三课时研读。

第一课时，介绍中国古代文学理论的发展概况，以及近代文化转型的相关背景，为研读《〈人间词话〉十则》打下基础。指导学生朗读《〈人间词话〉十则》，并参照注释，通过质疑提问和合作探究，理清文意，初步领会王国维“境界说”的基本观点。

第二课时，自主选择精读若干则词话，或围绕“有我之境”与“无我之境”、“造境”与“写境”、“诗人之境界”与“常人之境界”以及情与景、隔与不隔、入与出等专题，有重点地加以研读，并运用某一理论观点鉴赏评价具体作品。

第三课时，研读《〈红楼梦〉评论》和《人境庐诗草自序》。感知并了解王国维的“红学”观点及其学术史意义，把握黄遵宪的诗歌创作主张，初步了解处于文化转型期的文艺理论思想的发展趋势。并引导学生结合大视野中张岱年的文章，思考应该怎样以开放、健康的文化视野继承并发扬中华文明，为本课程作一总结。

二、注意从中西交融、文化转型的角度观照课文，一是从传统文化的角度，看王国维、黄遵宪的文学理论对传统文论有一个怎样的继承和发展；一是从西方现代美学思想出发，看他们又对西方的文艺理论有怎样的借鉴。比如，王国维的“境界说”既继承了中国传统的美学观点，又接受了西方美学思想的影响。如“造境”与“写境”，既与我国传统的“虚实”论有关，又受到西方美学观的影响，较为精辟地论述了“写实”与“理想”两派（即后来通译的现实主义与浪漫主义两派）的特点、区别和联系。此外，如“有我之境”与“无我之境”、情与景、入与出等，既继承了传统诗话、词话的特点，又融会了现代西方学术精神，表现出了中西文化交融的特点。

三、王国维的某些思想反映了中西文化交融的趋势，他之后近现代学术的发展也印证了这一点，但作为近代学术的开创者，他的某些思想和观点仍然带有某些生搬硬套的痕迹，比如他对于《红楼梦》悲剧性质的讨论，就很值得商榷。这一点不必讳言，应该积极引导学生参照以前的阅读经验进行讨论。

关于练习

一、王国维在《人间词话》中引用了很多诗词，用以说明他的“境界说”。请从中挑选一二首你认为最有“境界”的作品，加以分析。

本题要求学生能对王国维的诗歌理论加以运用。学生所选诗词可以不同，但要扣住王国维的“境界说”分析。如：

水槛遣心

杜　甫

去郭轩楹敞，无村眺望赊。
澄江平少岸，幽树晚多花。
细雨鱼儿出，微风燕子斜。
城中十万户，此地两三家。

此诗写于杜甫定居草堂后。诗人所绘之景，天然成趣，有闲适的意境。首联写草堂的环境，远离城郭，庭院开阔宽敞，旁无村落，可以极目眺望。中间两联写远望所见，江水澄澈，似与岸平，郁郁葱葱的树上盛开着繁花，在黄昏中散发迷人的幽香。鱼儿在细雨中跃出水面，燕子在微风中斜掠过灰蒙蒙的天空。好一派闲适的图画。尤其“细雨鱼儿出，微风燕子斜”两句，诗人完全客观地描绘眼前所见，却自然而然地流露出闲适的情调。而尾联以“十万户”与“两三家”形成对比，更显得闲适幽静。全诗未写宏阔的境界，却自有悠然闲适之乐，也可谓别有“境界”。

二、《人间词话》中提到了“三境界”说，在你的学习过程中，有没有过类似的体验？不妨与同学们交换看法。

王国维的“三境界”说，既是其自身学问探求的深切体验，又有着普遍意义。对于爱情、生命意义的追求也可能经历这三种之境界。本题要求学生能在理解王国维所说的人生“三境界”的基础上，对自己的学习过程加以回顾，从而获得感悟。只要能各抒己见，有心得即可。

三、黄遵宪在《人境庐诗草自序》中说：“今之世异于古，今之人亦何必与古人同？”请谈谈你对这一观点的看法。

本题意在引导学生思考现代人的文化走向，从而以开放而健康的文化视野来发展现代文明。学生可有不同观点。如时代变迁，现代人应该更多关注现实，作品也应该有新的内容；现代人应该与时俱进，有现代气息；不能在时代的洪流中迷失自我，丢掉美好的传统美德、优秀的民族文化，等。阐述意见时，要注意联系实际，言之有理。

有关资料

一、扩展阅读

（一）

境界有大小，不以是而分优劣。“细雨鱼儿出，微风燕子斜”，何遽不若“落日照大旗，马鸣风萧

萧”？“宝帘闲挂小银钩”，何遽不若“雾失楼台，月迷津渡”也？（《人间词话》）

（二）

词至李后主而眼界始大，感慨遂深，遂变伶工之词而为士大夫之词。周介存[①]置诸温、韦之下，可谓颠倒黑白矣。“自是人生长恨水长东”，“流水落花春去也，天上人间”，《金荃》[②]《浣花》[③]能有此气象耶！（《人间词话》）

（三）

词人者，不失其赤子之心者也。故生于深宫之中，长于妇人之手，是后主为人君所短处，亦即为词人所长处。

（四）

客观之诗人，不可不多阅世。阅世愈深，则材料愈丰富，愈变化，《水浒传》《红楼梦》之作者是也。主观之诗人，不必多阅世。阅世愈浅，则性情愈真，李后主是也。

（五）

尼采谓：“一切文学，余爱以血书者。”后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝[④]《燕山亭》词亦略似之。然道君不过自道身世之戚，后主则俨有释迦、基督担荷人类罪恶之意，其大小固不同矣。

二、参考译文

《人间词话》十则

词以有境界为高。有境界就自然成就崇高的格调，自然有名句。五代、北宋的词独成绝妙的原因就在这里。

有的作品是艺术家通过创造想象而缔造文学境界，有的作品是摹写、概括与提炼生活而形成境界，这就是理想和写实两派的区别。然而二者很难区别开来。因为大诗人所创造想象出的境界，一定会合于自然，所摹写的境界，也一定与理想的境界相近的缘故啊。

诗有有我的境界，有无我的境界。“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去。”“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮。”是有我的境界。“采菊东篱下，悠然见南山。”“寒波澹澹起，白鸟悠悠下。”是无我的境界。有我的境界，是以我为主体观察外物，所以外物都著上我的主观色彩。无我的境界，以物为主体观察外物，所以不知道什么是我，什么是物。古人写词，写有我之境的为多，然而并不是不能写无我之境，对于这个问题有才华的诗人是能够自己有所建树的。

无我的境界，人只能从静观中得到。有我的境界，从由动到静时可以得到。所以一为优美，一为宏壮。

---

①〔周介存〕周济（1781—1839），字保绪，一字介存，清代词人、词论家。所著《介存斋论词杂著》：“李后主词，如生马驹，不受控捉。毛嫱、西施，天下美妇人也。严妆佳，淡妆亦佳，粗服乱头，不掩国色。飞卿，严妆也。端己，淡妆也。后主则粗服乱头矣。”王国维认为李煜词眼界阔大、感慨深沉、神采飞扬，远在辞句华美的温庭筠词和风清骨俊的韦庄词之上。　②〔《金荃》〕即《金荃集》，温庭筠词集，今已佚。　③〔《浣花》〕即《浣花集》，韦庄词集名。
④〔道君皇帝〕即宋徽宗赵佶。

境界并不只是指景物。喜怒哀乐，也是人心中的一种境界。所以能写真景物、真感情的，称它为有境界。否则就称它为无境界。

“红杏枝头春意闹”，拈出一个“闹”字，而境界全部显出来。“云破月来花弄影”，拈出一个“弄”字，而境界全部显出来。

古今成就大事业、大学问的人，一定要经过三种境界：“昨夜西风凋碧树。独上高楼，望尽天涯路。”这是第一种境界。“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴。”这是第二种境界。“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在，灯火阑珊处。”这是第三种境界。这等语言都非大词人不能说出。然而就用这样的意思解释这些词，恐怕要遭到晏殊、欧阳修诸公的反对啊。

苏东坡的词旷达，辛稼轩的词豪迈。没有二人的胸襟而学他们的词，犹如东施效仿西施捧心啊。

大家的作品，其言情一定沁人心脾，其写景一定使人耳目一新。其文辞脱口而出，没有矫揉造作妆扮的姿态。这是因为他们所见真切，所知深刻啊。诗词都这样。拿这样的标准来衡量古今的作者，可说没有大的误差啊。

诗人对于宇宙人生，一定要深入到它们的内部去体验，又一定要跳出它们之外来思考分析。深入内部，才能摹写创作。跳出其外，才能观察到本质。深入内部，所以作品具有生命力。跳出其外，所以能有高妙的情致。周美成能入却不能出。从姜白石以来，对这两件事都梦想不到了。

《红楼梦》评论（节选）

我国国民的精神，是现实的，乐天的，所以代表国人精神的戏曲、小说，无处不附带着这种乐天的色彩：开始于悲剧结束于欢乐，开始于离散结束于复合，开始于窘迫结束于通达；（如果）不这样而想满足读者的心意，困难啊。比如《牡丹亭》中（杜丽娘）还魂（与柳梦梅结为夫妻），《长生殿》中（李隆基与杨贵妃在月宫）重新团圆，就是其中最著名的例子。……所以我国的文学中，那具有厌世解脱的精神的，仅有《桃花扇》与《红楼梦》罢了。而《桃花扇》的解脱，不是真的解脱：沧桑巨变，亲眼目击并且亲身经历，不能自己醒悟，却被张道士的一句话点醒；并且（侯方域）跋涉数千里，冒无法预测的危险，被囚禁在牢狱之中，所寻找的女子，才得以见面，却因为张道士的话，一下就舍弃她，如果不是三尺孩童，那谁能相信（会有这样的事）呢？所以《桃花扇》的解脱，是来自外界的约束；而《红楼梦》的解脱，是来自自我内部的约束。况且《桃花扇》的作者，只是借侯、李的故事，来写故国的悲戚，而不是以描写人生为主。所以《桃花扇》是政治的，国民的，历史的（作品）；《红楼梦》是哲学的，宇宙的，文学的（作品）。这就是《红楼梦》大大违背我国国民精神的原因，而它的价值也就在这里啊。

《红楼梦》一书，和一切喜剧相反，是彻头彻尾的悲剧啊。……按照叔本华的学说，悲剧之中又有三种的区别：第一种悲剧，是由极恶的人，极尽他所有的能力来互相构陷而成的。第二种是由于不可知的命运而造成的。第三种悲剧，是由于剧中人物的位置和关系而不得不这样的，并非一定有蛇蝎的本性与意外的变故，只是由于普通的人物、普通的境遇逼迫它，不得不这样。他们明明知道悲剧的害处，（却）互相实施并且互相承受它，各自加以力量而各自不承担它的过错。这种悲剧，远比前两者更为感人。为什么这样说呢？它们显示了人生最大的不幸，不是例外的事，而是人生所固有的缘故啊。像前两种悲剧，我们对像蛇蝎的人物和不可知的命运，未尝不悚然战栗，但因为它罕见的缘故，还庆幸我这一生可以避免，而不必寻求躲避（痛苦）之地。但在第三种，就可以看到这种不同寻常的势力，足可以破坏人生的幸福，无时不可落在我们面前。况且这等惨烈的遭遇，不但时时可能自己忍受，而且有时可以加之于别人，亲身遭遇这种残酷之事，却无不平可以鸣告：这真可说是天下最为惨烈的事啊。像《红楼

梦》，则正是第三种悲剧啊。在此就以宝玉、黛玉的事来阐明这种看法：贾母爱宝钗的温顺娴静，而害怕黛玉的孤僻，又听信金玉良缘的邪说，而想着要压下宝玉的病；王夫人本来就与薛家相亲近；凤姐因为管家的缘故，妒忌黛玉的才华而担心她给自己带来不便；袭人鉴于尤二姐和香菱的事，听到黛玉“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风”的话，害怕祸及自身，而自己与凤姐（的倾向）相同，也是自然的形势。宝玉对于黛玉，信誓旦旦，却不能对最爱他的祖母讲，则是普通的道德使他这样；更何况黛玉一个女子呢！由此种种原因，而金玉因之合，木石因之分离，又哪里有蛇蝎一类的人物、不同寻常的变故，在其中作怪呢？不过是通常的道德、通常的人情、通常的境遇造成这样的悲剧而已。由此观之，《红楼梦》可以说是悲剧中的悲剧啊。

人境庐诗草自序

我十五六岁，就学习做诗。后来因为奔走四方，东西南北，（到处）奔忙少空暇，几乎束之高阁。然而因为深深喜好的缘故，也每每在业余做诗。虽然有那么一天做了官，也不曾立即荒废啊。读书人生于古人之后，古人的诗，称得上专门名家的，大约有数百家。想抛弃古人的糟粕，而不被古人所束缚，的确很困难啊。虽然这样，我曾经认为诗之外有事，诗之中有人，今天的世界与古代不同，今天的人又何必与古人相同呢？（我）曾经在胸中构设一种诗境：一是复兴古人比兴的体式；一是以散文自由变化的句式融入诗歌创作的排偶句式中；一是取《离骚》和乐府诗的神理而不因循它的旧貌；一是用古文家伸缩离合的句法来融入诗歌写作。至于取材：从众多经典，《史记》《汉书》《后汉书》三史，一直到周秦诸子的书，许慎、郑玄各家的注，凡事名、物名与当今相贴近的，都择取并借用它。至于叙事：所有今天官方收藏、编撰或刊行的书，记载历朝典章制度的书，方言俗谚，以及古人没有的器物、未开辟的境界，耳之所闻、眼之所见，都记录并写下来。至于熔炼出的艺术风格：从曹植、鲍照、陶渊明、谢灵运、李白、杜甫、韩愈、苏轼到晚近小家，不固定于一种格式，不专于一种体式。总之以不失为是我写的诗（为宜）。果真像这样，未必就能达到古人的境界，但那也足以自立于世了。然而我本有志向，但未必能达到这种境界啊。《诗经》中有言：“虽不能至，心向往之。”姑且写在这里，以等待他日（实践）。

光绪十七年六月在伦敦公使署，公度自己作序。

三、王国维陈寅恪与中国现代学术（刘梦溪）

（一）我个人为什么特别关注中国现代学术

我所讲的中国现代学术，是指清末民初以来，大约是从 1895 年左右。当时中日之间发生了甲午战争，中国战败了，国势弱到了极点，因而从上到下，响起了变革现状的呼声。学习西方的先进科学技术，使自己强大起来，是当时先进知识分子的共同心愿。所以介绍西方的学术思想，成为一时的时尚。就是在这个时候，也就是从 19 世纪末 20 世纪初，再到后来的整个 20 世纪，我把它看做是中国现代学术的发端、发展和取得成绩的时期。

所谓现代学术，主要是同传统学术相区别而言的。中国是人文大国、学术大国，学术思想源远流长。自周秦时期迄于明清，出现了众多的思想家、学者。他们是一个民族的理性之光，是一个国家文化发达与否的标志。但直到清朝结束以前的社会，一般称做传统社会，传统社会的学术，我们可以叫做传统学术。现代学术有与传统学术不同的特征，主要有三个方面：一是现代学术对学术本身的价值有所认定，倾向于把学术本身当做学术研究的目的；二是学者有了追求学术独立的自觉要求，不愿让学术成为政治的附庸；三是吸收了新的学术观念与方法。清末民初那个时候，东西方文化交流大规模开展起来，

因此学者们已经开始注意用西方的观念和方法，来重新看待和解释中国的古典。如果这样来界定中国现代学术的内涵基本上可以成立的话，我想它的发端应该是在晚清，也就是在1895年前后。第一批代表人物应该是严复等，特别是王国维，所起的作用非常突出。

那么这些年，包括我个人在内的许多研究者为什么格外重视现代学术了呢？主要是因为20世纪结束了，新的世纪——21世纪来了，我们处在一个世纪转换时期。在世纪转换的时候，容易引发我们的回忆与联想。上一个世纪转换的时候，也就是19世纪末20世纪初的时候，思想界也曾有过许多讨论。当时的风气是重新检讨和看待东西方文化。大家知道，当时像梁漱溟先生，写过《东西方文化及其哲学》这样的书，有过一场关于东西方文化的大论战。当时有一种看法，认为西方文化处在第一次世界大战期间，就是1914年至1918年那个时候，觉得西方文明发生了危机，而东方的问题也很多。总之世纪转换，最容易引起学术界反思。这次20世纪和21世纪的转换，人们自然重新检讨上一个世纪的学术思想，这是近年我们特别重视中国现代学术的时代契机的原因。

还有一点是，在20世纪，也就是中国现代学术的发生和发展时期，确实出现了一大批学术上的大师巨子，他们是一批非常优秀的人物，是人类的精英、时代的俊杰。他们的学术创造，标志着我国学术继乾嘉之后的又一个高峰期。中国学术的发展，有自己的历史线索：先秦子学、西汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学，到清代就是乾嘉时期的考据之学，又称清代汉学或朴学，即梁启超所说的盛清学术。而晚清又开始有新学。晚清新学是传统学术向现代学术转变的一个过渡期。中国学术有很多高峰期，比如先秦诸子百家争鸣时期是一个高峰，宋明理学又是一个高峰期，出现了许多学术大师。

清末民初开始的中国现代学术，我认为是乾嘉之后出现的又一个学术思想的高峰期，出现了许多了不起的人物，像严复、蔡元培、梁启超、章太炎、王国维、陈寅恪、赵元任，以及廖平、梁漱溟、胡适、傅斯年、顾颉刚、辜鸿铭、熊十力、马一浮、钱穆、鲁迅、郭沫若、冯友兰、金岳霖、杨联升、萧公权、唐君毅、牟宗三、董作宾、方东美、张君劢、张东荪等一大批学术人物，甚至还可以举出很多（我主持编写的《中国现代学术人物志》选了100家，还觉得多有遗漏），用“博通古今、学贯中西”八个字概括他们，一点也不错。而且他们在个人学识的积累和知识建构方面，我的看法，可以说他们既是承前启后又是空前绝后的。

讲承前启后，我想大家比较容易理解。因为这样的学者，他们总是对以往的历史状况和思想资源有所承继，对后来有所启发，肯定是承前启后的。但是，为什么我又说他们是空前绝后呢？我说“空前”，是这样的意思：因为晚清以来的这一批中国现代学者，他们已经受了西方学术思想观念的影响，他们很多人都有留学外国的经历，因此他们在治学方法上，与传统学者，比如清儒和宋儒，已经有很大不同，他们不同程度地受到了西方学术思想的影响。而宋儒和清儒则没有这个历史的条件。正是在这一点上，我说他们是空前的，乾嘉学者也不能跟他们相比，没有他们那样的接受西方的条件。

那么讲“绝后”，又怎么讲呢？是不是太绝对了？我是说，这些人不仅有比较好的西方学术思想的根底，在中国传统学术方面，他们的累积也是相当之厚的。他们这些人大都有比较好的家学渊源，常常从五六岁开始，至少从七八岁开始，就系统接触中国经典，到十几岁的时候，四书、五经，甚至十三经、前四史，就已经很熟悉了。不少经典，他们都能背诵。这样的传统学问的根底，我想像我们这一代固然无法望其项背，就是后来，恐怕也不会再有了。我们不可能从小就那样的读经典、背诵经典。在这一点上，我想说他们是绝后的，也许大家不会反对。当然未来的学术有自己的方向，并不一定需要像前辈学者那样去背四书、五经，正所谓一代有一代的学术。

我们今天提起这些人物，还由于我们今天所遇到所面对的问题和他们所遇到所面对的问题，有许多相似之处。特别是近十多年来思想界提出的问题，我认为晚清学人、五四先贤，他们大都比我们很早就

提出过了。甚至他们没有解决的问题，我们也没有解决。这个事情有一点悲观，因为他们很早就提出东西方文化问题，我想他们没有解决，那现在是不是就解决了呢？我也不认为已经解决了——直到如今不是还在讨论、争论吗？

我们今天重新提起这些人物、关心中国现代学术，还有一个原因，就是还曾经有过对他们的不公平。比如王国维，过去我们很容易认为他是溥仪皇帝的老师，后来他又自杀了，这是个思想很保守顽固的人，因此对他的评价常常不够公正。现在大家重新探讨，才觉得王国维的学问了不起，而所谓自杀这些问题也得重新看待。还有对胡适，50 年代初期批俞平伯的《红楼梦》研究，连带把他批判了一通，批得他翻不过身来。就是对钱穆，我想钱先生其实是真正后期的国学大师，但是后来他去了台湾，由于海峡两岸的隔膜，对他的学术评价有一个时期也不很公正。这类例子很多，是 20 世纪绝大部分学人的经历。所以当此世纪转换之际，我们有重新检讨反思评价这些学术人物的任务，大家来关注中国现代学术，就是理所当然的了。

（二）王国维与中国现代学术的奠立。

王国维是中国现代学术的开辟人物之一，他对中国现代学术的奠立所起的作用，表现在如下几个方面。

1. 他是介绍外来学术思想的先行者。晚清时期有一个思潮，就是大规模地介绍西方的学说、思想、著作，包括翻译文学作品。许多人他们从小留学国外，掌握了外文，然后就把国外的思想介绍过来。在这一方面，王国维的作用是非常之大的。他很早就介绍康德和叔本华的哲学，译述了他们的很多著作，介绍他们的学术经历。英国伦理学家西季维克的《西洋伦理学史要》，也是王国维于 1903 年翻译的。特别值得注意的是，连托尔斯泰的小说，也是王国维最早介绍到中国来的。这篇小说的名字叫《枕戈记》，发表在当时他主编的《教育世界》上。还有 18 世纪感伤主义小说家哥尔德斯密的《姊妹花》（今译《威克菲克牧师传》），也是王国维介绍到中国来的。1903 年至 1904 年左右的《教育世界》杂志，成了发表他的翻译作品的园地。

2. 他是用西方哲学、美学思想诠释中国古典的躬行者。最具代表性的是《〈红楼梦〉评论》，发表在 1904 年，这是中国学者第一次用西方的哲学和美学思想，来解释中国古典小说的尝试。他指出《红楼梦》是“我国美术上之唯一大著述”，作品是一个大悲剧，是彻头彻尾的悲剧、悲剧的悲剧。以前的《红楼梦》研究，要么是“评点”，要么是索隐本事。《〈红楼梦〉评论》问世以后，哲学的美学的小说研究开始了，所以这篇论著开了红学小说批评的先河，成了红学研究的经典。具体说，他是用叔本华的思想来解释《红楼梦》的，因此比较注重解脱的哲学。他解释过程的成败得失是另外的问题，但无论如何是第一次用西方的哲学、美学思想来解释中国古典，指出《红楼梦》的悲剧意义，其基本理论架构是完全正确的。

除《〈红楼梦〉评论》之外，他还比较多地用西方的哲学思想来重新解释中国的一些重要的思想资源。在这方面，他有三篇最著名的著作。一篇著作叫《论性》，作于 1904 年；另一篇是《释理》，也是 1904 年所写，发表在《教育世界》上；还有一篇叫《原命》，作于 1906 年。这三篇主要论著，是王国维参照西方哲学观点解释中国哲学的几个核心概念，在学术上颇多创造性。

3. 他对中国现代学术所起的奠基作用，还表现在他坚实地立于传统学术的根基，将旧学新知完善结合。因为中国的 20 世纪学术，一个重要特点就是中西学问的结合。这方面，王国维作出了典范。可以讲，他是 20 世纪最有学问的人之一。他在西学方面了解得颇多，而在传统的学问方面更有坚实的基础。这虽是晚清以来中国现代学术大家的共同特征，但王国维尤有不可企及之处。

4. 还有一点能说明王国维对现代学术所作的贡献，就是他很早就追求学术独立。所以我要着重地

说，王国维学术思想的现代意义，特别表现在他对学术独立的诉求上。他明确提出，学术本身应该作为目的，也就是要为学术而学术。他反对学术有另外的目的。他甚至提出："学术之发达，存乎其独立而已。"我说现代学术一个非常重要的特征是学术独立，是因为在传统社会里面，学术是不独立的，政教合一是传统社会的特点。而现代学术开始以后，学术界、学人有了追求学术独立的自觉性。

5. 最后一点，王国维对现代学术思想的贡献，还表现在他特别注重学术分类。他在给张之洞的信里（1906 年写的），题目叫《奏定经学科大学文学科大学章程书后》，针对学部大臣张之洞的一个主张提出批评。张之洞在晚清政坛上是极重要的人物，他主张改革，但反对激进的改革，为此他发表《劝学篇》，提出有名的"中学为体，西学为用"。在主掌学部期间，对经学科大学和文学科大学的课程设置，提出了一个改革方案，但这个方案的最大问题，是缺少哲学一科。王国维针对这一点提出尖锐批评，说："其根本之误何在？曰在缺哲学一科而已。"他主张把经学科大学与文学科大学合并，然后分为五科，包括经学科、理学科、史学科、中国文学科、外国文学科，每一科都设置哲学课程。他在信中列出一长表，详列各科应该讲授的课程，分类非常详细。所以，王国维对中国现代学术的分类，是有很大贡献的。

他还说过："现代的世界，分类的世界也。"看出他对学术的演变始终保持着难得的学术敏感。大家知道，传统的学术分类，大类项是四部之学，即经、史、子、集；现代学术的一个标志，则是把传统的四部之学分解为世界公认的不同学科。胡适曾经提过整理国故的思想，而整理国故的一项内容，就是文学的归文学，哲学的归哲学，史学的归史学，也就是实施现代学术的分类方法。重分类、重专家之学，是现代学术的特点。王国维这方面的论述，大家可以翻读他的《静安文集》和《静安文集续编》，里面的很多文章，都讲得很详细。

（节选自《王国维、陈寅恪与中国现代学术》，原为刘梦溪 2001 年 2 月 10 日在国图"文津讲坛"所作的讲座，主体部分发表在《文艺研究》2002 年第 3 期）

四、"词以境界为上"——以"境界"说为核心的词学理论（黄霖、周兴陆）

《人间词话》的理论核心是"境界"说。从《国粹学报》最初发表的 64 则《词话》来看，约略可分两个部分：前九则为标举"境界"说的理论纲领；后面部分则是以"境界"说为基准的具体批评。王国维跳出浙西、常州两派词论的牢笼而独标"境界"说，旗帜是十分鲜明的，其开宗明义即说：

词以境界为最上。有境界则自成高格，自有名句。五代、北宋之词所以独绝者在此。

其第九则在比较"境界"说与前人理论的高下时，又十分自负地说：

沧浪所谓"兴趣"，阮亭所谓"神韵"，犹不过道其面目，不若鄙人拈来"境界"二字，为探其本也。

王国维《二牖轩随录》摘录词话数十则，其中第二则比较境界和气质、格律、神韵，说：

言气质、言格律、言神韵，不如言境界。有境界，本也。气质、格律、神韵，末也。有境界而三者随之矣。

所谓"探其本"，就是说把握了文学艺术之所以为美的本质属性。那么，标举"境界"何以能"探其本"呢？在回答这个问题时就必须先辨清"境界"一词的一般意义与王国维作为批评标准的"境界"的异同。

"境界"一词，《诗·大雅·江汉》"于疆于理"句汉郑玄笺云："正其境界，修其分理。"谓地域的范围。《说文》训"竟"（俗作"境"）本义曰："竟，乐曲尽为竟。"为终、极之意。而又云："界，竟也。"后佛经翻译成风，"境界"一词频频出现。如三国时翻译的《无量寿经》云："比丘白佛，斯义宏

深，非我境界。”此指教义的造诣境地。至唐代，开始用“境”或“境界”论诗，如传为王昌龄著的《诗格》云：“诗有三境”，即“物境”“情境”“意境”。到明清两代，“境界”“意境”已成为文学艺术普遍使用的术语。就在王国维同时代的词学名著《白雨斋词话》和《惠风词话》中，也屡屡出现“境”“境界”的概念。如陈廷焯曰：“樊榭词，拔帜于陈朱之外，窈曲幽深，自是高境。”“辛稼轩，词中之龙也。气魄极雄大，意境却极沈郁。”况周颐曰：“填词要天资，要学力。平日之阅历，目前之境界，亦与有关系。无词境，即无词心。”“盖写景与言情，非二事也。善言情者，但写景而情在其中。此等境界，唯北宋人词往往有之。”然而，各人所道“境界”之含义不尽相同，有的指某种界限，有的指造诣程度，有的指作品内容中的情与景，或两者的统一。即以王国维《人间词话》一书而论，其中提到的“境界”一词，也并非都具同一的“探本”意义。如第26则云“古今之成大事业大学问者必经过三种之境界”，即指修养的不同阶段。又如附录第16则云：“抑岂独清景而已，一切境界，无不为诗人设。”此“境界”当指客观景物。如此等等，当细致辨别这类“境界”虽与作为王国维“境界”说批评基准的特殊概念“境界”有所联系，但并不相同。

作为王国维“境界”说所标举的“境界”有其特殊的含义。《词话》第6、7两则作了如下说明：

> 境非独谓景物也。喜怒哀乐，亦人心中之一境界。故能写真景物、真感情者，谓之有境界。否则谓之无境界。
>
> “红杏枝头春意闹”，著一“闹”字，而境界全出。“云破月来花弄影”，著一“弄”字，而境界全出矣。

分析这两则词话，有三层意思：

第一，“境界”是情与景的统一。这与他1906年《文学小言》中所说的完全一致：“文学中有二原质焉：曰景，曰情。前者以描写自然及人生之事实为主，后者则吾人对此种事实之精神的态度也。故前者客观的也，后者主观的也。前者知识的也，后者感情的也。……要之，文学者不外知识与感情交代之结果而已。苟无锐敏之知识与深邃之感情者，不足与于文学之事。”第二年，署名“樊志厚”的《人间词乙稿序》亦说：“文学之事，其内足以摅己，而外足以感人者，意与境二者而已。上焉者意与境浑，其次或以境胜，或以意胜。苟缺其一，不足以言文学。”樊志厚其人，有人说是王国维自己的托名，有人说是与王国维“同学相交垂三十年”的樊少泉（樊少泉《王忠悫公事略》）。假如是后者，也应该说与王国维的观点十分接近，因为序称王国维“诒书告余曰”：“知我词者莫如子，叙之亦莫如子宜。”在《此君轩记》中王国维又借绘画阐述艺术创作中情景交融、物我冥合的特征曰：“如屈子之于香草，渊明之于菊，王子猷之于竹，玩赏之不足以咏叹之，咏叹之不足而斯物遂若为斯人之所专有，是岂徒有托而然哉！其于此数者，必有相契于意言之表也。善画竹者亦然。彼独有见于其原，而直以其胸中潇洒之致，劲直之气，一寄之于画，其所写者，即其所观；其所观者，即其所蓄者也。物我无间，而道艺为一，与天冥合，而不知其所以然。”总之，从作品的“原质”言，必须具备“情”“景”，且要“意与境浑”。

第二，情景须真。崇尚“真”是王国维的一贯思想。他认为“真文学”当不受功利的干预，做到景真、情真，而“情真”尤为重要，因为“感情真者，其观物亦真”。屈原、陶潜、杜甫、苏轼之所以伟大，就在于能“感自己之感，言自己之言”（《文学小言》）。总之，作品的“原质”不但有“情”有“景”，而且必须有“真景物、真感情”，这才可谓有“境界”。联系王国维词作来看，他所说的“真”不仅仅是真切的一己之情，而且是诗人对宇宙实底、人生本质、人类命运的终极关怀和体悟。《观堂外集·苕华词又序》中，王国维说，真正的大诗人，“又以人类感情为其一己之感情”。这种感情出自诗人“自己之感”，又和人类的基本普遍感情相通，是诗人“不失其赤子之心”“以血书者”之感情。这才是

王国维向往的最高的“真”。只有具备这种“真”的艺术境界，文学才能“与哲学有同一性质，其所欲解者皆宇宙人生根本之问题”。

第三，“真景物、真感情”得以鲜明真切地表达。作者观物写景，须感情真挚，而若不能恰当表现，文不逮意，则亦不能有境界。这正如陆机《文赋》所说：“恒患意不称物，辞不达意，盖非知之难，能之难也。”而宋祁《玉楼春》“红杏枝头春意闹”中的“闹”字，生动地渲染了杏花怒放、大好春光的景象，传递了人们踏春的无限兴致；张先《天仙子》“云破月来花弄影”中的“弄”字，也写活了明月泻辉、花影摇曳的幽境和作者疏散闲适的情趣，都能把“真景物、真感情”表达得极真极活，故曰着此两字，“境界全出矣”。

据上分析，王国维标举的“境界”乃是指真切鲜明地表现出来的情景交融的艺术形象。这主要是侧重于作者的感受、作品的表现的角度上来强调表达“真感情、真景物”的。在《词话》第36则后，王国维又连续使用了“隔”与“不隔”的概念，对“境界”说又偏重于从读者审美的角度上来加以补充。他说：

> 美成《青玉案》（按：当作《苏幕遮》）词：“叶上初阳干宿雨，水面清圆，一一风荷举。”此真能得荷之神理者，觉白石《念奴娇》《惜红衣》二词犹有隔雾看花之恨。
>
> 白石写景之作，如“二十四桥仍在，波心荡、冷月无声”，“数峰清苦，商略黄昏雨”，“高树晚蝉，说西风消息”，虽格韵高绝，然如雾里看花，终隔一层。梅溪、梦窗诸家写景之病皆在一“隔”字。

这里连用了“雾里看花”来比喻“隔”，都是倾向于指读者审美观感上体验到的“写景之病”。接着，他又进一步举例说明“隔”与“不隔”之别：

> 问“隔”与“不隔”之别。曰：陶谢之诗不隔，延年之诗稍隔矣；东坡之诗不隔，山谷则稍隔矣。“池塘生春草”“空梁落燕泥”等二句，妙处唯在不隔。词亦如是，即以一人之词论，如欧阳公《少年游·咏春草》上半阕云：“阑干十二独凭春。晴碧远连云。千里万里，二月三月，行色苦愁人。”语语都在目前，便是不隔。至云“谢家池上，江淹浦畔”，则隔矣。白石《翠楼吟》：“此地。宜有词仙，拥素云黄鹤，与君游戏。玉梯凝望久，叹芳草、萋萋千里”，便是不隔；至“酒祓清愁，花消英气”，则隔矣。然南宋词虽有不隔处，比之前人，自有浅深厚薄之别。
>
> “生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游。”“服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。”写情如此，方为不隔。“采菊东篱下，悠然见南山。山气日夕佳，飞鸟相与还。”“天似穹庐，笼盖四野。天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊。”写景如此，方为不隔。

纵观上引数例，不论是“写情”还是“写景”，凡是直接能给人一种鲜明、生动、真切感受的则为“不隔”，所谓“语语都在目前，便是不隔”，也就是“其言情也必沁人心脾，其写景也必豁人耳目。其辞脱口而出，无矫揉妆束之态”。反之，若在创作时感情虚浮矫饰，遣词过于做作，如多用“代字”（按：如“以‘桂华’二字代月”等）、“隶事”，乃至一些浮而不实的“游词”，以致或强或弱地破坏了作品的意象的真切性，这就难免使读者欣赏时犹如雾里观花，产生了“隔”或“稍隔”的感觉。因此，归根到底，“隔”与“不隔”的关键还是在于作品本身是否真切地表达了“真感情、真景物”。“境界全出”的作品，欣赏者一定能得到“不隔”的审美感受；无境界的作品，一定会给人以一种“隔雾看花之恨”。“隔”与“不隔”之说只是对这一范畴偏于读者审美感受方面再作一点补充，使其内涵覆盖到作者、作品、读者三个方面，更加完善。

综上所述，王国维标举“境界”说使当时的词论能跳出浙、常两派的窠臼，显然具有强烈的现实意义。而且，从理论发展史上来看，他采用的“境界”一词已被历来文艺批评家广泛使用，且其主要内涵

如此强调情景交融、崇尚真切等也为论者所常道。那么其“境界”说从理论发展的历史上看，究竟有何意义，价值何在呢？

第一，它使众说纷纭的“意境”探讨植根于“本”的求索上而不是着重于“末”的玩味上。沧浪之“兴趣”，阮亭之“神韵”本与“境界”相通，但“兴趣”“神韵”之说都偏于读者的审美感受，又说得迷离恍惚，难以捉摸，而王国维的“境界”则使人注重于之所以产生“兴趣”“神韵”的美的本质属性，使人以观赏“面目”而深入到追究本质，使空灵蕴藉的回味找到具体可感的形象实体。故他认为“兴趣”“神韵”等“不过道其面目”，而“‘境界’二字，为探其本也”。又说：“言气质，言神韵，不如言境界。有境界，本也。气质、神韵，末也。有境界而二者随之矣。”

第二，它对“意境”之“本”——“情”和“景”作了新的明确界定。他指出：“景”“以描写自然及人生之事实为主”，是“客观的”“知识的”；“情”为“吾人对此种事实之精神之态度”，是“主观的”、“感情的”。这一解释，由于吸取了西方的美学观念，比之以前更为切实，且把“情”亦列入艺术再现的对象，说“激烈之感情，亦得以直观之对象、文学之材料”“喜怒哀乐亦人心之一境界”，这也是前人所没有明确的。

第三，它既强调了“意境”之“本”，又“包容”了“意境”之“末”，照顾到作者的体验、作品的表现、读者的感受等方方面面，所以比之“兴趣”“神韵”诸说不但更为切实，而且更为全面。

此外，王国维还借用了西方的美学观念，对其“境界”作了“造境”与“写境”、“有我之境”与“无我之境”等分类，使“意境”说的讨论得到进一步的深入，并为意境的内涵注入了新的血液。

（节选自《王国维〈人间词话〉导读》，上海古籍出版社 1998 年版）

五、《人境庐诗草自序》说明

黄遵宪是晚清资产阶级改良派在文艺战线上的一面旗帜。当时改良派的文学理论，与他们的政治改革主张相适应，在诗歌领域内，掀起了一个“诗界革命”——实质上是改良——运动。这一运动的中坚人物是谭嗣同、夏曾佑、梁启超诸人，运动的发动，也正在戊戌变法的前二年。他们提出“以旧风格含新意境”的主张，但在创作实践上，大都以“堆积满纸新名词为革命”。正如他们所进行的变法维新运动一样，资产阶级改良主义的不彻底性决定了“诗界革命”不可能取得多大的成功。

在“诗界革命”的队伍中，有卓越成就的，首推黄遵宪。他不仅在创作方面，高出于同时新派诗的作者，就是诗歌改革主张的提出，也远远地早于谭、夏诸人。他在少年时期，就已有“别创诗界之论”，自“譬之西半球新国”，为“独立风雪中清教徒之一人”（语俱见晚年《与丘炜萲书》）。在 21 岁所写《杂感》诗中，主张“我手写我口”，提倡以通俗语言入诗，反对崇古卑今和盲目模仿。而在 1891 年 44 岁任驻英使馆参赞时所写的《人境庐诗草自序》，则是他诗歌改革理论的具体阐述。

在这篇《自序》里，作者总结了我国古典诗歌遗产方面可以继承的写作经验，系统地提出了“后贤兼旧制”，而又“历代各清规”的理论纲领。开宗明义，他明确地提出：“诗之外有事，诗之中有人，今之世异于古，今之人亦何必与古人同。”诗歌要反映时代现实，要表现作者的精神面貌。作者的时代，西方资本主义早已打开了中国封建主义的大门，社会在向半殖民地半封建社会转化，跟鸦片战争以前有了显著的不同。诗歌也应该反映那样新的现实而不同于汉、魏、六朝、唐、宋、明、清作家的作品。正如作者晚年与梁启超信中所说：“意欲扫去词章家一切陈陈相因之语，用今人所见之理，所用之器，所遭之时势，一寓之于诗。务使诗中有人，诗外有事，不能施之于他日，移之于他人。”这是作者诗论的核心。全新的内容，通过怎样的新形式来表达？作者在这里揭示了如下四项写作的原则：第一是复古人比兴之体和取《离骚》乐府之神理而不袭其貌。比兴是《三百篇》、《楚辞》、汉乐府、古诗以来常用的

方法，也是为刘勰、钟嵘、陈子昂、白居易所不断发展的诗歌理论的重点。作者所强调的是取其神理而不袭其貌。这在他晚年与梁启超信中又曾具体地阐说："报中有韵之文，自不可少，然吾以为不必仿白香山之《新乐府》、尤西堂（侗）之《明史乐府》，当斟酌于弹词、粤讴之间，句或三或九，或七或五，或长或短，或壮如'陇上陈安'，或丽如'河中莫愁'，或浓如《焦仲卿妻》，或古如《成相篇》，或俳如俳伎词，易乐府之名而曰杂歌谣，弃史籍而采近事。"这就体现了创新的精神。第二是以单行之神运排偶之体和用古文家伸缩离合之法以入诗。这是以文为诗的办法，从唐代韩愈开始，到宋代欧阳修、王安石、苏轼，都在朝着这方向走。作者所处的时代，现实生活的内容比过去要丰富复杂得多，以文为诗的方法，可以扩大诗歌表达的功能，有利于充分反映新的内容。第三是取材于经史古籍的词汇，借以表现新事物，用官书、会典、方言、俗谚以述事。这样做，化腐朽为神奇，丰富了诗歌语言。特别是用方言俗语以入诗，是作者同时的旧派诗人所不愿尝试的。第四是炼格的问题，自曹、鲍以下到晚近小家，都要借鉴，吸取其精华；但主要还在于艺术上力求摆脱旧传统的桎梏，创造自己独特的面貌。这又是作者和同时代那些学宋的同光体、学八代的湖湘派等复古主义者分歧之点。通过这些，总的是要做到写自己"耳目所历"的"古人未有之物、未辟之境"。基于作者在理论上这样正确的认识，他的创作，也就注入了新的血液，形成了新的风格。

作者对诗歌的作用问题，也有正确的理解。他曾经肯定诗歌在人类社会中的现实价值与教育意义。在他晚年与梁启超的信中说："吾论诗以言志为体，以感人为用。孔子所谓'兴于诗'，伯牙所谓移情，即吸力之说也。"与丘炜菱信中说："诗虽小道，然欧洲诗人出其鼓吹文明之笔，竟有左右世界之力。"这些说法，补充了《自序》所未及。作者虽然是继承了孔子以来的诗论传统，但在新的时代激荡下，把这一理论提到了更高的阶段。

当然，作者的诗论，还只是一种"旧瓶装新酒"的改良。他在与严复的信中曾经说过文界"无革命而有维新"，因而他的诗歌理论和创作，只能在旧体诗的范畴内求变，结三千年旧诗之局。至于如丘逢甲在《人境庐诗草跋》中所赞扬的"茫茫诗海，手辟新洲"，"变旧诗国为新诗国"，则作者还是力有所不逮的。

（选自《中国古代文论选》第四册，上海古籍出版社 1980 年版）

附录

普通高中课程标准语文教材及配套教学资源

1. 学生及教师用书　选修

语文（选修）中国古代诗歌散文欣赏　教师教学用书
语文（选修）中国现代诗歌散文欣赏　教师教学用书
语文（选修）外国诗歌散文欣赏　教师教学用书
语文（选修）中国小说欣赏　教师教学用书
语文（选修）外国小说欣赏　教师教学用书
语文（选修）中外戏剧名作欣赏　教师教学用书
语文（选修）影视名作欣赏　教师教学用书
语文（选修）新闻阅读与实践　教师教学用书
语文（选修）中外传记作品选读　教师教学用书
语文（选修）语言文字应用　教师教学用书
语文（选修）演讲与辩论　教师教学用书
语文（选修）文章写作与修改　教师教学用书
语文（选修）先秦诸子选读　教师教学用书
语文（选修）中国文化经典研读　教师教学用书
语文（选修）中国民俗文化　教师教学用书

2. 配套教学资源

（1）自读课本
语文读本 1　你的微笑
语文读本 2　一朵午荷
语文读本 3　生命进行曲
语文读本 4　人生的智慧
语文读本 5　珍贵的尘土
（2）同步解析与测评
语文 1—5（必修）　同步解析与测评
（3）新教材新学案
语文 1—5（必修）　新教材新学案
（4）多媒体教学资源
语文 1—5（必修）　录音带（每册 2 盘）
语文 1—5（必修）　教学投影片
http://www.pep.com.cn（人教网　高中　语文）

3. 其他图书

（1）学生学习用书

* 古诗词诵读精华（共 3 册）
* 古代散文诵读精华（初中卷、高中卷）
* 现当代散文诵读精华（小学卷、初中卷、高中卷）
* 现当代新诗诵读精华
* 演说词诵读精华
* 格言警句诵读精华
* 儿童诗诵读精华
* 现当代旧体诗词诵读精华
* 中国历代名句名篇 300
* 文言文选读

(2) 教师学习用书

* 叶圣陶教育文集（1—5 卷）（叶圣陶）
* 刘征文集（1—5 卷）（刘征）
* 张志公语文教育论集（张志公）
* 实和活——刘国正语文教育论集（刘国正）
* 顾黄初语文教育文集（上、下册）（顾黄初）
* 构建语文教育的立交桥（庄文中）
* 国际中小学课程教材比较研究丛书·本国语文卷（朱绍禹　庄文中主编）
* 思索·探索——章熊语文教育论集（章熊）
* 中学生言语技能训练（章熊　张彬福　王本华）
* 导读的艺术（钱梦龙）
* 我和语文导读法（钱梦龙）
* 于漪语文教育论文集（于漪）
* 我和语文教学（于漪）
* 语文课程的基础研究（苏立康主编）
* 中学语文点拨教学法（蔡澄清）
* 语文教学艺术与思想（李元功）
* 中学生写作例话（谷震需）
* 中学语文教学体系新探（张大文）
* 中学语文学思一体教学法（郑如鹏）
* 中学主体性作文教学研究（王寿山）
* 新课程语文教学论（潘新和）
* 大语文教育论集（张国生　丁之凤编）
* 语文人生（程翔）
* 逻辑与语文教学（吴格明）

邮购电话：010-58759310/11/16/17/18
门市电话：010-58759302/64044211/10
邮购地址：（100081）北京市海淀区中关村南大街 17 号院 1 号楼人教希望读者服务有限公司

我们与收入本书的作品的作者进行了广泛联系，得到了他们的大力支持。对此，我们表示衷心感谢。但仍有部分作者未能联系上。烦请作者与我们联系，以便支付稿酬。

人民教育出版社版权处

地址：北京市海淀区中关村南大街 17 号院 1 号楼

邮编：100081

电话：(010) 58758861　58758863

人教版®